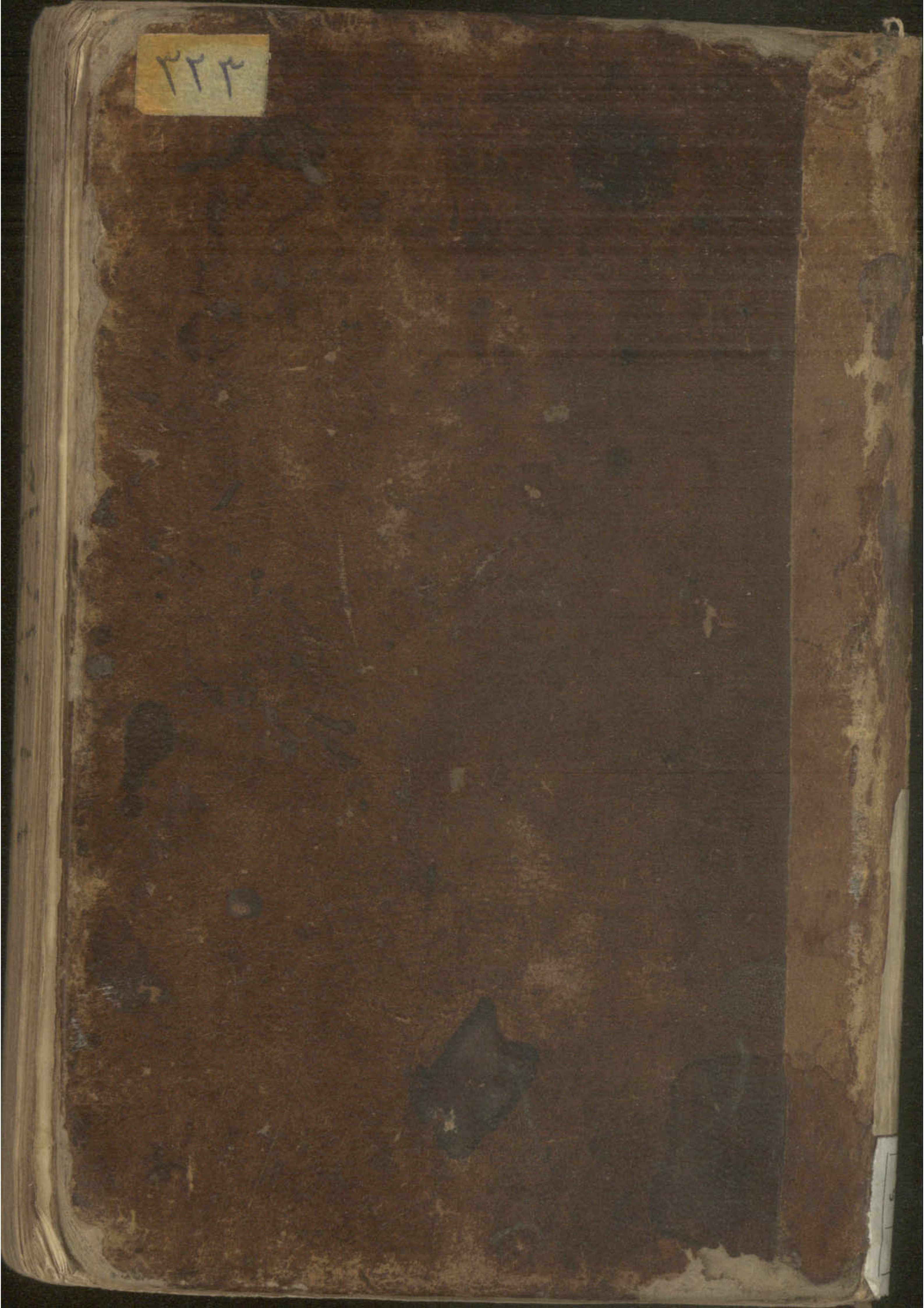
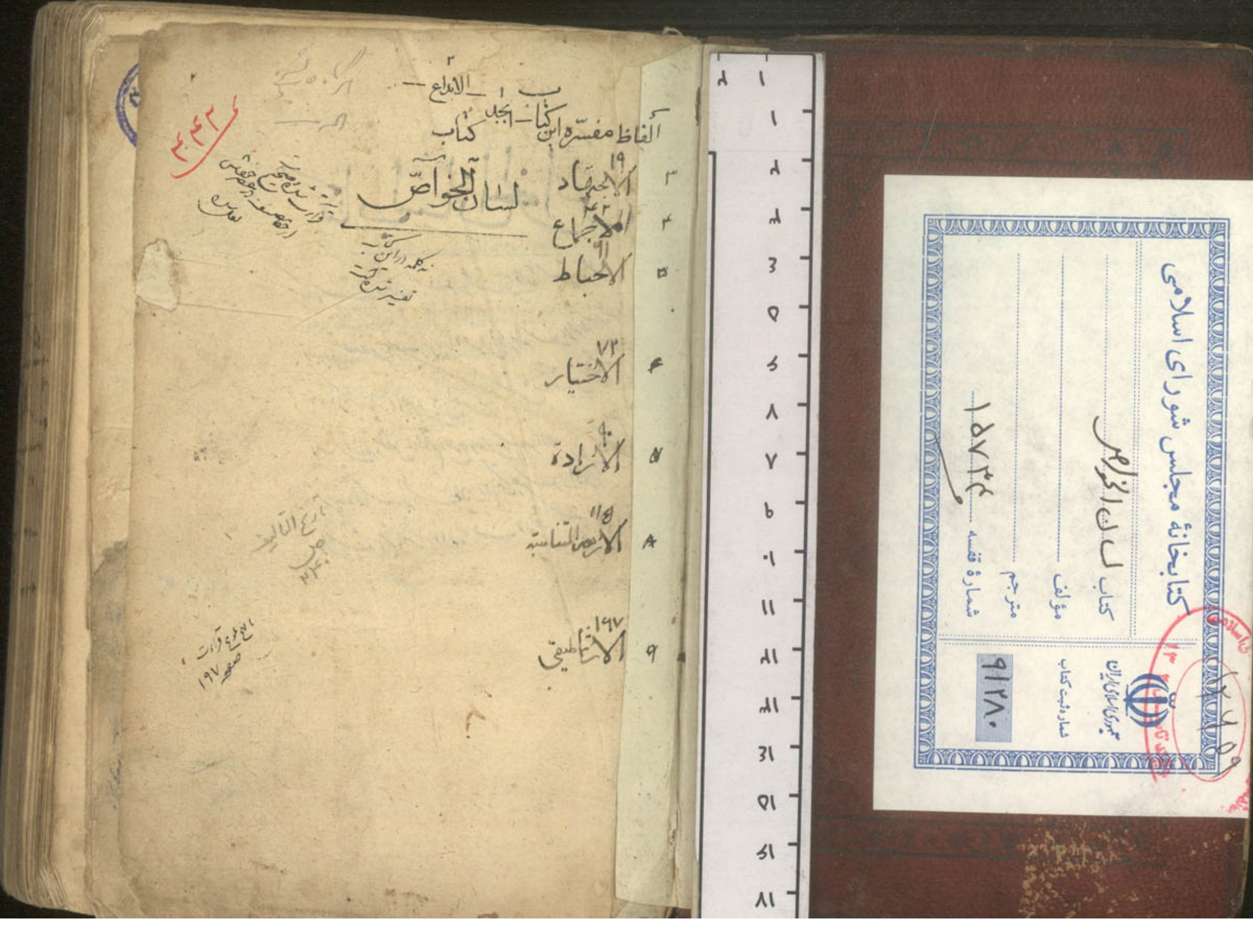

٣٢٣



الفاظ مفسرة ابن کتاب
کتاب
لسان الخواص
الاجتهاد
الاجماع
الاحباط
الاختیار
الارادة
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۵۷۲۶
۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵



الفاظ مفسره این کتاب - ابجد

ب ١ الابداع - ٢

کتاب

لسان الخواص

٣ الاجتهاد ١٩

٤ الاجماع ٣٢

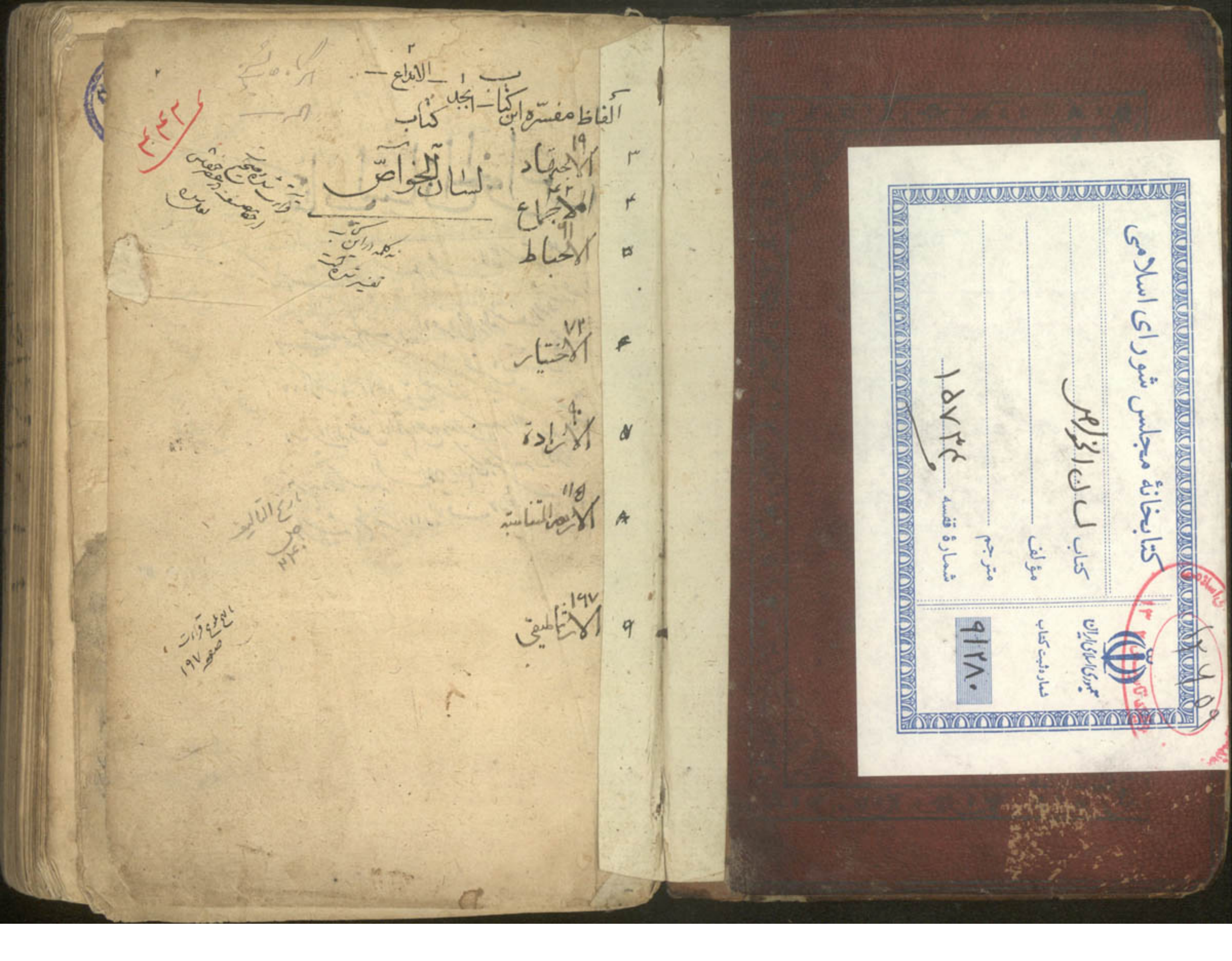
٥ الاحباط ٦١

٦ الاختيار ٧٣

٧ الارادة ٩٠

٨ الارض المتناسبة ١١٤

٩ الاشتقاق ١٩٧



لسان الخواص
الاجتهاد
الاجماع
الاحباط
الاختیار
الارادة
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب لسان الخواص
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۵۷۲۴
شماره ثبت کتاب
۹۱۲۸۰



هذه الرسالة الموسومه بلسان الخواص من تصانيف مولانا الفاضل العالم العامل العلامه الفهامه المحقق المدقق الالمعي اللوذعي الاقا رضي الملة والحق والدين امد الله تعالى في عمره لينفع اهل زمانه ببقائه بمحمد وآله آمين والحمد لله رب العالمين

كتاب لسان الخواص

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اخرج بجوده انحاء خيرات الوجود من اقسام
شرور العدم واحيى بمحض فضله موات القلوب باجراء ينابيع العلوم
والحكم فاستودع علم الفلاحة فيها والدهقنة عليها ارباب الهمم العالية من
لدن آدم حتى ختمه بالخاتم نبينا افضل الاولين والاخرين من النبيين
والمرسلين المبعوث الى الاحمر والاسود والعرب والعجم ثم امر بتفويض
الامر من بعده اكمالا للدين واتماما للنعمة الى علي امير المؤمنين وعترته
اهل بيت العصمة وسحائب الرحمة صلى الله عليه وعليهم الى الكرم
وسلم فحرثوها وسقوها وحرسوها ورعوها فاستخرجوا منها حبا ونباتا
وجنات الفافا حتى جعلوها الجنة حاضرة لصلحاء بني آدم وانتظم بهم اسباب
المعاش والصلاح وتهيأ ببركتهم ذخيرة المعاد لاهل الفلاح الى انقراض العالم
اللهم وفقنا لاتباعهم وجنبنا عن مخالفتهم وعجل فرج قائمهم وظهور دولتهم
وانتظام طريقتهم على وجه اكمل واتم اما بعد فيقول العبد رضي الدين محمد
القزويني ان هذه اوراق مشحونة بلطائف الفوائد من العلوم الحقة
الدينية والطباق مملوة من نفائس الزوائد من المعارف البرهانية اليقينية
جمعت فيها زبدة نتائج القرائح الماضية من صوائب الانظار وضممت
اليها خلاصة ما جادت به سوانح الحال من ابكار الافكار اثبت بتحقيقات

وافية

وافية شرح حقائق تعزت عن شبائك مصايد الانظار من عظماء الفضلاء
وحللت بتقريرات شافية عقد دقائق كلت فيها اظفار التدبر والتامل
من اجلاء الاذكياء ووضعت لها وضعا جديدا ارجو ان تنشط لها القلوب
وتلتذ منها الاسماع ورتبتها ترتيبا سديدا ارى ان يسهل التناول ويعين
على الانتفاع فذكرت اعيان الكلمات الدائرة على السنة الخواص من
ارباب العلوم المصطلح عليها بينهم في مجاوراتهم العلمية واوردت هيئا
الالفاظ الواردة عنهم المشتملة عليها مناظراتهم ومخاطباتهم العقلية
والنقلية مراعيا فيها ترتيب حروف الهجاء كما هو العادة المستمرة في تعداد
الالفاظ المترجمة من نقاد حقائق اللغات ومراعيا لها حفظ نظامها في
مراتبها على القاعدة المستقرة لسهولة اخذها على طالبيها اذا راجعوا اليها
في تحقيق المطالب والنكات فابتدات بذكر ما تقدمت فيه الالف ثم الباء
ثم التاء الى آخرها من الواو والياء فجعلتها كالابواب المبنية عليها
اركان الكتاب واعتبرت في اجزاء كل منها الثواني ثم الثوالث وهكذا
فنزلتها منزلة الفصول التي تعارف فيها ان يشتمل عليها الابواب ثم
ذيلت كل كلمة بتحقيق المباحث المتعلقة بها وتنقيح المسائل المنسوبة اليها
على طبق ما اقتضت الحال والمقام وادرجت فيه ذكر ما يلائمها ويناسبها
وما يحتاج اليه في اتمام الكلام وتوضيح المرام من النقض والابرام
ملاحظا في كل المراتب ما هو الواجب على الذمم واللازم على جميع الامم
من رعاية شيمة الانصاف ومجتنبا متعوذا بالله تعالى في جميع الاقوال

الصواب تعورف

والاحوال عما هو معدود من جملة القبائح العقلية والاثام الشرعية
من المراء والجدال والجور والاعتساف ولما كان الفارق بين هذا الكتاب
ومصنفات اللغويين مع توافقهما في سياق النظم والترتيب انه ليس
حقيقة ما نطق به الخواص الا ما تكلم به العوام سميته باعتبار هذا الاختصاص
بلسان الخواص ليتبين في اول الامر وينفتح في بادي النظر تفاوت المراتب
وتباعد المطالب لذوي الافهام والملتمس من اخوان الدين واصحاب
العرفان واليقين ان يعدوه في جملة ما يمكن ان ينتفع به ارباب التحصيل
وان ينظروا اليه بعين الالتفات ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل
والخطا والنسيان في اثناء النفي والاثبات والجرح والتعديل ومن حسن
الاتفاق الذي ناسب المقصود فيه وهو الترقي من بداية الجهل الى نهاية
العلم ما وقع فيه باقتضاء الترتيب من الابتداء بابجد والانتهاء ما
ليقين وامثال هذا مما قد يتفال به في المطالب ويستفتح منه توفيق الوصول
الى المآرب فاسئل الله التوفيق وبه استعين انه خير موفق ومعين



ابجد عبارة عن ثماني كلمات مشهورة مفتتحة بهذه الكلمة جمع فيها جميع
حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة بتعليمها
المبتدئين بعدما علموهم الهجاء مفرداتها ومركباتها الثنائية على نظم
وترتيب مالوف للطباع منشط لهم على اخذه وضبطه والسر في ذلك
على الظاهر هو الاشعار للمبتدي بعد تعلمه المفردات والثنائيات
المنتظمات ان في الكلام تركيبات ثلاثية ورباعية ايضا غير منتظمة على نظام

مالوف ليستانس بوقوع المخالفات ايضا فيه فيتيسر له الشروع في تعلم مطلق الكلام
وفيه سر آخر هو ايناسهم بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد
توحشهم من تركيبات مهملة هجائية بونيده ما ذكروا لها من المعاني وهو
ان ابجد بمعنى وجد وهوز بمعنى ركب وحطي بمعنى وقف وكلمن بمعنى
صار متكلما وسعفص بمعنى اسرع في التعلم وقرشت بمعنى اخذه بالقلب وثخذ
بمعنى حفظ وضظغ بمعنى اتم فيكون كلها على صيغة الماضي من الثلاثي
او الرباعي فمعنى المجموع على ترتيبها يعبر بالفارسية بيدا كرد در پيوست
واقف شد سخن كوى شد زود بياموخت در دل كرفت نكاه داشت
تمام كرد وعلى هذا لا يخفى امكان اعتبار فائدة اخرى ايضا فيها هي تاليفهم
بالمعاني المربوطة بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط يستنبط منها
الذكي المتعلم اذا فهمها ان الاهم له اللائق بشانه في حال التعلم ما
يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف على المقصود وتكرار التكلم
والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه والقيام بحقه
من الاتمام وانى قد تفطنت من اسرار وضعها غير ما ذكرناه بسر لطيف
ينتفع به المنتهي ايضا لم اجد احدا يحوم حوله هو الخاطر بضبط وتمييز
المتشاكلات اسامي حروف الهجاء خطا يغني عن مؤنة ما اشتهر في طريقه
من ذكر الفاظ المهملة والمعجمة والموحدة والمثناة من فوق او من
تحت مثلا وتوضيح الكلام فيه ان المتشاكلات المذكورة هي ثماني عشرة
الباء والتاء والثاء والياء ثم الحاء والخاء ثم الدال والذال ثم الراء والزاء

ثم السين والشين ثم الصاد والضاد ثم الطاء والظاء ثم العين والغين فركبوا
هذه الكلمات على وجه لم تتفق متشاكلتان منها فى كلمة كما يرى من وقوع
الباء فى ابجد والتاء فى قرشت والثاء فى ثخذ والياء فى حطى وكذلك
الحاء فى حطى والخاء فى ثخذ والياء فى حطى وكذلك الحاء فى حطى والخاء
وهكذا الى العين فى سعفص والغين فى ضظغ فهذا التركيب بهذا
النسق يشكل جدا بل يمتنع عادة اتفاقه بدون قصد ورعاية من مؤلفها
فيعلم بذلك ان الواضع لها قصد بهذا التركيب ان يكون طريقا مختصرا
فى تمييز المتشاكلات المذكورة بعنوان الاضافة كان يقال مثلا اللفظ
الفلانى بباء ابجد او تاء قرشت وهو كما لا يخفى الطف واخصر من ان
يميز بعنوان الوصف فيقال مثلا هو الباء الموحدة او التاء المثناة من
فوق فيسقط بهذا التدبير مؤنة افتقار المصنفين والكتاب الى زيادة
غير محتاج اليها وانى ان شاء الله اضبط فى هذا الكتاب كلما يحتاج الى
ضبطه وتمييزه باستعانة هذه الكلمات وارجوان يستحسنه الاذكياء من
بعدى ويصطلحوا على ذلك ويحيوا به مقصود القدماء المؤلفين لها الملك
المندرس بمرور الزمان لعدم الخوض فى المقصود فيه والدليل على قدم
وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله وابجد الى قرشت وكلمن رئيسهم
ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف اسمائهم هلكوا يوم
الظلة فقالت ابنة كلمن كلمن هدم ركنى هلكه وسط المحلة سيد القوم
اتاه الحتف نارا وسط ظله جعلت نار عليهم دارهم كالمضمحلة ثم وجدوا

بعدهم ثخذ ضظغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه
شتى ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب الايكة بنار
امطرت عليهم من سحابة بدعوة شعيب عليه السلم على طبق ما اقترحوه
بقولهم فاسقط علينا كسفا من السماء ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها
على بعض من الاسرار والاشارات ما روى الصدوق رحمه الله فى كتاب
التوحيد عن ابى الجارود زياد بن منذر عن محمد بن على الباقر عليهما السلم
قال لما ولد عيسى بن مريم عليه السلم كان ابن يوم كانه ابن شهرين فلما كان
ابن سبعة اشهر اخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب واقعدته بين
يدى المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلم قل ابجد فرفع عيسى عليه السلم
راسه فقال هل تدرى ما ابجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لا
تضربنى ان كنت تدرى والا فاسئلنى حتى افسر لك قال فسره لى فقال عيسى ع
الالف الاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله هوز
هاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاء زفير جهنم حطى حطت الخطايا
عن المستغفرين كلمن كلام الله لا مبدل لكلماته سعفص صاع بصاع والجزاء
بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذى ايتها المرأة بيد ابنك
فقد علم ولا حاجة له فى المؤدب وروى ايضا عن الاصبغ بن نباتة عن امير
المؤمنين عليه السلم عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى تفسير ابجد مما يقرب
من ذلك بعد ما قال صلى الله عليه وآله تعلموا تفسير ابجد فان فيه الاعاجيب
كلها ويل لعالم جهل تفسيره فما وقع فى الروايتين من تفسير بعض كلماتها كابجد

وهو ان كلا من حروف هجائه اشارة الى كلمة تامة كما روى فى تفسير بسم الله
من ان الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم مجد الله وكما فى روايات
كثيرة فى بيان معانى حروف الهجاء وفوائدها مبنى على ضرب من بيان
المرام بنوع اختصار فى الكلام اعتمادا على فهم المخاطب به فاكتفى عن كل كلمة
على حرف منها كما نقل عن الزجاج فى تفسير المقطعات القرآنية ويؤيده ما
روى عن ابن عباس فى معنى قوله تعالى الم انا الله اعلم وفى الر انا الله
ارى وكذا ما روى عنه من ان الر وحم ون هى حروف الرحمن مفرقا
وما روى عن غيره فى معنى يس يا سيد المرسلين وفى المص الم نشرح لك صدرك
ويوافق هذه الروايات ما روى عن بعض اهل البيت عليهم السلم فى معنى
كهيعص ان الكاف عبارة عن كربلاء والهاء عن هلاك العترة والياء عن يزيد
ظالم الحسين عليه السلم والعين عن عطشه والصاد عن صبره واما ما وقع
وقع فيهما من تفسير بعض اخر لحطى وقرشت بان مجموع الكلمة اشارة الى كلام
تام وعبارة عنه بنوع من المناسبة فمبنى ايضا على ضرب اخر من الايجاز والاختصار
نظير ما ذهب اليه قوم فى الفاظ المقطعات من انها اسامى السور اذا لوحظ
معه ما يلوح مما تفطن به بعض فى بيان اختصاص كل سورة بما بدئت به حتى
لم يكن الم فى موضع الر ولا حم فى موضع طس قال وذلك ان كل سورة
بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له فحق لكل سورة منها
ان لا يناسبها غير الوارد فيها فلو وضع ق فى موضع ن لم يمكن لعدم التناسب
الواجب اعتباره فى كلام الله وسورة ق بدئت به لما تكرر فيها من

الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن والخلق وتكرير القول ومراجعته مرارا والقرب
الملكين وقول العتيد والرقيب والسائق والالقاء فى جهنم والتقديم بالوعيد
وذكر المتقين والقلب والقرون والتنقيب فى البلاد وتشقق الارض وحقوق
الوعيد وغير ذلك وقد تكرر فى سورة يونس من الكلم الواقع فيها الراء مائتا
كلمة او اكثر واشتملت سورة ص على خصومات متعددة فاولها خصومة النبى
صلى الله عليه وآله مع الكفار وقولهم اجعل الالهة الها واحدا ثم اختصام الخصمين
عند داود ثم تخاصم اهل النار ثم اختصام الملأ الاعلى ثم تخاصم ابليس فى شان
آدم ثم فى شان بنيه واغوائهم انتهى ولا يخفى ان شيئا من هذين الغرضين لا ينافى
القصد معنى آخر ايضا من نفس الكلمة كما ترى فى كلمة بسم الله وكما قد عرفت فى كلمات العجب
وكما يحتمل فى الفاظ المقطعات القرآنية على ما سيجيء بل تصور ابلغ والطف ولا
يستبعد من رعاية امثال هذه النكات الخفية المحتجبة عن اكثر الاذهان فى
بعض انحاء التخاطب من له الف بانواع خطاب الله لخواصه من الانبياء عليهم السلم
وخطاب الانبياء لخواصهم من الائمة عليهم السلم فان كلا منهما مشحون بما يستتر به
عن العوام من اهل اللغة لعدم استعدادهم لفهمه لفقدان ما يتوقف عليه فهمهم
فيهم مما يخص الخواص من علوم عزيزة حاصلة لهم من طرق مسدودة على سائر
الناس كالوحى والتحديث والتفهيم فلا تحصل لغيرهم الا بالتوقيف عنهم على
ان قوما اعتقدوا فى الفاظ المقطعات القرآنية ان لها مدلولات كانت فى زمان
النزول متداولة بين فصحاء العرب وانه لولا ذلك لكانوا انكروا ذلك على النبى
صلى الله عليه وآله بل تلا عليهم حم وص وغيرهما فلم ينكروا ذلك بل صرحوا بالتسليم

لنا في البلاغة والفصاحة وهذا الاحتمال وان كان لا يخلو عن بعد يجري نظيره
فيما نحن فيه فانه لا يمتنع ان يكون وضع ابجد في زمان كان فيه ارادة هذه
المعاني عن هذه الكلمات مع انها موضوعة لمعان اخر ايضا او ان المقصود لا صلي
منها امر اخر نشاء نعته ولا سيما بين خواصهم خصوصا على احتمال ان يكون هذه
الكلمات في جملة خطاب الله تعالى لبعض انبيائه لا من موضوعات البشر فان
كونها مشتملة على الاعاجيب كما صرح به في رواية الاصبغ مؤيد لهذا الاحتمال
جدا واما ما وقع في رواية الاصبغ ايضا من الامر بتعلم تفسير ابجد والوعيد
على جهله فيمكن ان يكون باعتبار معان اشتمل عليها ما ذكر في تفسيره من صفات
الله تعالى ودينه وما اعد للناس من الثواب والعقاب وما شابه هذه الامور
فانها مما وقع التكليف بمعرفتها في كل شريعة ولو اجمالا ولا يبعد من جملتها
اذا تيسر له تلك المعرفة ولعل قوله عليه السلام ويل لعالم جهل تفسيره اشارة الى
هذا الشرط فتدبر **وممايدل** ايضا على ان ابجد مما وضع في قديم الزمان سواء فرض
انه من الله تعالى او من المخلوقين ما فرعوا عليه في قديم الايام من الحساب
المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة او المخففة ومن لطائف الاتفاقات
المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية وعشرون
فجعلوا سبعة وعشرين منها الاصول مراتب الاعداد من الاحاد والعشرات و
المات وواحدا للالف فلم يحتاجوا معها الى ضم شيء آخر اليها اصلا فضلا عن تكرير
كما احتيج في ارقام حساب اهل الهند الى ضم علامة صفر في عشراتهم وصفرين في ماتهم
والثلثة في احاد الالوف وهكذا فيحصل المقصود في جميع المراتب من نفس هذه

دليل آخر على قدم وضع ابجد انتهى

الحروف

دليل على قدم اعتبار حساب الجمل

الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتاخير كما هو المقرر المشهور في حساب اهل
النجوم في بلادنا **والدليل** على اعتباره هذا الحساب من قديم الايام ما نقل المفسرون عن
بعض في تفسير المقطعات القرانية ان كل حرف منها يدل على مدة قوم واجال اخرين حتى نقلوا
عن اليهود انهم بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهموا انه اشارة الى ان مدة بقاء شريعة
محمد صلى الله عليه واله احدى وسبعون سنة عدد مجموع الالف واللام و
الميم فلما قرئ عليهم سائر الفواتح ارتفعت الشبهة عنهم **وايضا** يدل عليه ما رواه
الصدوق رحمه الله في كمال الدين وغيره من كتبه وذكره القطب الراوندي في
الخرايج قال حدثنا ابو الفرج احمد بن المظفر بن نفيس المصري الفقيه قال حدثنا
محمد بن احمد الداودي عن ابيه قال كنت عند ابي القسم بن روح قدس سره
فساله رجل ما معنى قول العباس للنبي صلى الله عليه واله ان عمك ابا طالب
قد اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين فقال عنى بذلك اله احد
جواد وتفسير ذلك ان الالف واحد واللام ثلثون والهاء خمسة والالف
واحد والدال اربعة فذلك ثلثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى
هذا التفسير على الظاهر ان قوله وعقد بيده الخ عطف تفسيري لقوله قد اسلم
بحساب الجمل والمراد منهما ان ابا طالب اخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم
اهل الخبرة منها انه اقر بامهات اسمائه وصفاته التي يمكن ان يرجع اليها البواقي
ويمكن ان يحمل على هذا ما رواه الكليني رحمه الله في ابواب التاريخ عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين و يحتمل
ان يكون المراد من الفقرة الاولى في الروايتين معنى آخر غير الاشارة الحسابية

بيان وقوع في الروايات ... ابجد

والحاء ثمانية والجيم ثلثة والواو ستة والالف واحد

حاصله ان اسلامه كان بعنوان حساب الجمل غير مختص بلغة دون لغة ولسان
دون لسان بل على وجه شائع اطلع عليه جميع الطوائف فح يمكن ان يكون
اشارة الى رد التخصيص الذى ربما يفهم مما روى عن ابى ذر الغفارى قال و
الله الذى لا اله غيره ما مات ابو طالب حتى امن بلسان الحبشة ويؤيد
هذا المعنى ما روى ايضا الكلينى رحمه الله عن ابى عبد الله عليه السلم قال
ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل قال بكل لسان ويلائمه ايضا ما يلوح مما نقل برواية
شعبة عن قتادة فى حديث طويل هو ان المراد بعقد ثلثة وستين بيده
انه اسلم اسلاما ظاهرا برفع سبابة اليمنى عند التكلم بالشهادتين كما هو المتعارف
فى تلك الحالة يدل عليه حساب العقود المشهور بين الجمهور المنقول عن القدما
فانهم وضعوا سبعا وثلثين صورة من اوضاع اصابع اليمنى واليسرى
للاشارة الى الاعداد من الواحد الى عشرة الاف تكون علامة الثلاثة من تلك
الصور ضم الخنصر والبنصر والوسطى من اليمنى قريبة من اصولها كما هو المتعارف
بين الناس فى عدها باقتضاء الطبع وعلامة الستين وضع باطن العقد
الثانى من سبابتها على ظاهر العقد الاول من ابهامها كما يفعله الرماة عند الرمى
فصورة الثلثة والستين فى هذا الاصطلاح توافق ما تعارف فى حال التلفظ بالشهادتين
فلا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا اذا كان
نظير ذلك واقعا فى كلامهم كما فى الشعر الذى ذكره الصدوق رحمه الله فى كتاب
التوحيد للاستشهاد عند ذكر معنى البديع من اسماء الله تعالى لخاطب
الشاعر رجلا بخيلا فقال ° فكفاك لم تخلقا للندى ° ولم يك بخلهما بدعة ° فكف

عن الخير مقبوضة ° كما حط عن مائة سبعة ° واخرى ثلثة الافها ° وتسع
مئيها لها شرعة ° فان الظاهر ان الشاعر اشار الى ان كلا من كفيه مقبوضة معقودة
عن الاحسان اليمنى منهما على صورة ثلثة وتسعين واليسرى على صورة ثلثة
الاف وتسعمائة بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ضم الخنصر والبنصر والوسطى
كلها من اليمنى وصورة التسعين وضع راس ظفر السبابة منها على مفصل العقدة
الثانية من ابهامها فتصير الكف اليمنى مقبوضة بجميعها عند الاشارة الى ثلثة
وتسعين وكل ما هو فى الكف اليمنى للاحاد والعشرات يكون فى الكف اليسرى
للالوف والمات فتصير الكف اليسرى ايضا مقبوضة بجميعها عند الاشارة
الى ثلثة الاف وتسعمائة هذا وقد حمل الاستاد دام ظله رواية الكافى فى شرحه
على معنى آخر لا تعلق له بما يتفرع على ابجد ان اردته فارجع اليه فظهر مما تلونا
عليك ان حساب الجمل معمول عليه من قديم الايام وقد تصرف المتاخرون فيه
تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل بنفسه او باعتبار معناه
اللغوى او الاصطلاحى بنوع من انواع الدلالات على عددها باعتبار هذا
الحساب كما جرت العادة فى المعميات ان يعبر مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقة
عددها بهذا الحساب لايامه وعن غين ضطغ بالعندليب باعتبار ان اسمه بالفارسية
هزار او بالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة عن حدوث امثال
هذه الاصطلاحات فى معنى طه انه يجوز ان يكون المراد به يا بدر خطابا للنبى صلى
الله عليه واله باعتبار ان عدد مجموع الطاء والهاء اربعة عشر عدد ما يصير به الهلال
بدرا من الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية امور متناسبة تلذ

ذكر تصرفات المتأخرين في حساب الجمل

ويَنشط منها الاسماع والقلوب ويسهل بها الضبط والحفظ كما هو المعمول
في هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج
نوع آخر منه مسمى بالبينات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا
اعتبرت اسماؤها اعتبارين الاول اعتبار اول الاسماء المطابق للمسميات
فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلثة وهكذا
الثاني اعتبار تتمة الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة
لمجموع مسمى الياء والميم فيقال للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني
حساب البينات ووجه التسمية في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن ان يكون مناسبة
تقابلهما في لفظ القرآن فبعض الحروف يكون زبره اكثر من بيناته في الحساب
ككل من حروف فرشت وبعضها بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها متساوٍ
في الزبر والبينات كما اتفق في خصوص سين سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين
لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات
لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بينات لفظ علي لعدد زبر لفظ
ايمان نظم الفاضل الدواني في سلك رباعية المشروحة بقوله • خورشيد
كالست بني ماه ولي • اسلام محمداست وايمانست علي • كر بينتي بر سخن
ميطلبي • بنكر كه زبينات اسماست جلي • وربما اعتبر جمع الاعتبارين معا
في الحساب فيكون عدد الالف مثلا بهذا الاعتبار مائة واحد عشر عدد
مجموع الالف واللام والفاء جميع ملفوظ اسمها فيقال لهذا العدد للالف
عدد الملفوظية لها وما سبق لها باسم حساب الزبر باعتبار هذه المقابلة
الحروف

عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء احدا عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين عدد

مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وهو عن اعتبار

عدد المكتوبي لها ويعتبر هذا ايضا كثيرا في المعميات فهذه كلها اعتبارات اصطلاحية
معظم فوائدها انما هو ما ذكرنا لكن قوما من المتصوفة بناء على ما تخيلوا من ان
مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم والهامراة لحقائق الاشياء حتى لو
وُفّق احد للاطلاع على جميع خواصها واحوالها انكشف عليه احوال الموجودات
حتى الحوادث الماضية والآتية كانهم اعتقدوا ان لامثال ما نقل عن بعض المغاربة
من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع زلزلة
عظيمة في اثنتين وسبعمائة وكان الامر كذلك اصلاً في نفس الامر فضموا اعمالهم
في تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب المذكور في اسماء الله تعالى بل في سائر الالفاظ
والالفاظ وادعوا ان ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالب
فاخترعوا طرقا في وضع تلك الاسماء في الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد
غريبة من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع
الى الناري والهوائي والمائي والارضي واسقاط بعض منها في الحساب واثبات
آخر منها وغير ذلك مما لا طائل تحته ثم ادعوا لمن يميل طبعه الى استماع امثال تلك
الامور طمعا في الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الالواح المقسومة بالمربعات
الموضوعة فيها هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعة آثارا
غريبة واحكاما عجيبة يترتب بعضها على اصل وضعها فيها وبعضها على دفنها
في امكنة مخصوصة وبعضها على تعويذها بربطها او تعليقها على عضو معين
مرعية في جميعها الساعات الموافقة لخصوص المطالب باعتبار اوضاع البروج
والكواكب واثبتوا ايضا لتكرار كل من هذه الاسماء بعنوان الذكر والورد

سنة ٧٠٢

المداومة على عدده المخصوصة المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعاية
امور اخرى منها موافقته في الحساب لاسم الذاكر المذكور فوائد عظيمة و
خصائص جليلة وطائفة اخرى من المحتالين اضافوا الى تلك الدعاوى اباطيل
اخرى يكاد لا يخفى بطلانها على جهال العوام ايضا منها ادعائهم معرفة الغالب
والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب اسمهما وطرح عدد مخصوص
من كل منهما مرة او مرات حتى يبقى عدد اقل منه ثم النظر في جدول اخترعوا
لذلك والحكم بان ايا منهما هو الغالب وغفلوا او تغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا
الحساب مستلزم لدوام غالبية خصوص احد المسميين على الاخر في جميع الاعصار
والاحوال والازمان مع انه باطل بالتجربة بل بالضرورة واعجب من جميع ما ذكرنا
جراة بعض من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تاييدا لصحته وترويجا
له وجلبا للقلوب قوم الى بعض الائمة من اهل البيت عليهم السلام مع انه ليس في
كتب خواص شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شانهم تتبع اخبارهم واقتفاء
اثارهم شيء من ذلك نسال الله توفيق الهداية ونعوذ به من خذلان الغواية
وكذا الابداع والاختراع بل الفطر والانشاء والابتداء ايضا عبارة
عن احداث الفاعل المراعي في افعاله المصالح امرا عزيزا في الخارج بلا مدخل
لفعل غيره فيه فيعتبر فيه الحدوث الزماني على ما هو من مقررات المليين
فيما سوى الله تعالى فلا يمكن تعلقه بقديم فضلا عن اختصاصه به كما جرى
عليه اصطلاح الفلاسفة على ما يفهم من قول ابن سينا في النمط الخامس من
الاشارات وصرح به المحقق الطوسي في شرحه ويعتبر فيه ايضا رعاية

المصلحة

المصلحة ولا يكفي محض الاشتمال عليها كما اعتبره جمهور الفلاسفة ويعتبر فيه
ايضا الغرابة بان لا يكون على منوال ما كان قبله فلا يقال مثلا الدورة معينة
متاخرة عن بعض دورات الفلك انها مبدعة وقس عليها الاشخاص المتاخرة
في الوجود عما يتحقق به النوع اولا الا ان يكون لبعضها المعين خصوصية غريبة
كانسان ذي راسين مثلا في النوع الانساني ويعتبر فيه ايضا استقلال الفاعل
بعدم مدخلية فعل الغير فيه فلا يقال على الحقيقة لصنعة غريبة منا مؤلفة من
مواد مخلوقة لغيرنا انها مبدعة منا فيختص بهذا الاعتبار به تعالى ولا يعتبر فيه
عدم تقدم مخلوق عليه اصلا ولا عدم تقدم مادة له حتى ينحصر المبدع في
المخلوق الاول او المخلوق لا من مادة سابقة وان لم تكن من خلق الغير كما يتوهم
من بعض استعمالاته وما يرى من كون المخلوق لا من شيء خصوصا مع عدم
سبق موجود عليه اصلا احق بهذا الاسم لا يدل على انه معتبر في معناه وليست
غاية ما يلزم منه الا التشكيك على التحقيق وقد اعتبر ابن سينا في حده كونه
لا عن شيء ولا بواسطة شيء فقال في رسالة الحدود الابداع اسم مشترك
لمفهومين احدهما تاييس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني
ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون
موجودا وقد افقد الذي في ذاته افقادا تاما انتهى والفرق بينهما ان الاول تفسير
لمصدر الفاعل والثاني لمصدر المفعول واستعماله بالمعنى الثاني نادر بل متروك
ولذا لم نتعرض لتحديده وبالجملة اخذ في كلا المفهومين عدم توسط شيء آخر
وكلام قدماء الفلاسفة في رعاية هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم صرح بما ينافيه

نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بالملطية
قوله ان للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما تدرك من جهة
آثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو افاعيله وابداعه و
تكوينه الاشياء فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا وان القول
الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له
عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فلا يقال حينئذ
جهة وجهة حتى يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة
والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين والابداع هو تأييس ما
ليس بايس واذا كان هو مؤيس الايسات فالتأييس لا من شيء متقادم انتهى
فان ظاهر بعض هذه العبارة وان كان يوهم الاعتبار المذكور ولكنه نقل ايضا
في تفاصيل مذهبه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابداع الجواهر كلها من
السماء والارض وما بينهما فاستعمل الابداع في الماء والجواهر المخلوقة منه
فلا يختص على ذلك بما كان لا من مادة سابقة فيكون المراد بقوله لا من شيء
متقادم لا من مثال سابق احتذى عليه بقرينة قوله فابدع الذي ابدع
ولا صورة له عنده او يكون المراد بهذا الابداع الفرد الكامل منه وهو
التأييس الاول الذي به تحصلت حقيقة التأييس وما يدل من مقاله
على عدم رعاية الاعتبار المذكور ما نقل عن زينون الاكبر من قوله ان المبدع
الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه
والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية انتهى فان اضافة الابداع

الى كل جوهر مشعرة بعدم انحصار المبدع في المخلوق الاول وكذا ما نقل عن
ذيمقراطيس انه كان يقول في المبدع الاول انه ليس هو العنصر فقط ولا العقل
فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات كلها ومنها
ابدعت الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ثم ان الدليل على اعتبار الامور
الاربعة المتقدمة وعدم اعتبار الامرين الاخيرين في معنى الابداع وما يشتق منه
اطلاقات الكتاب والسنة واستعمالات المفسرين والمحدثين والمتكلمين بحيث لا يخفى
لمن تتبعها او لاحظ بعضا منها ولكنا نذكر هنا بعضا منها على سبيل الانموذج فمنها
قوله تعالى في سورة البقرة وسورة الانعام ايضا بديع السموات والارض ذكر الزمخشري
وغيره في جملة احتمالات تفسيره ان البديع هنا فعيل بمعنى مفعل فالمراد مبدع السموات
والارض وقد قدم الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع في تفسير ما في سورة الانعام
هذا الاحتمال على احتمالين آخرين احدهما ان يكون صفة مشبهة مضافة الى فاعلها
اي بديع سمواته وارضه وثانيهما ان يكون صفة مشبهة ايضا ولكن فاعلها هو الله تعالى
اي بديع في السموات والارض كقولهم فلان ثبت الغدر اي ثابت فيه والمعنى هو
عديم النظير والمثل فيهما وذكر الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في تفسير
البديع المعدود في جملة اسماء الله تعالى اي التسعة والتسعين التي ورد فيها
انها من احصاها دخل الجنة انه بمعنى مبدع البدائع ومحدث الاشياء على غير
مثال واحتذاء وانه فعيل بمعنى مفعل كقوله عز وجل عذاب اليم والمعنى مؤلم
وقول العرب ضرب وجيع بمعنى موجع وقول بعض شعرائهم في شعره الداعي السميع
بمعنى المسمع انتهى وجمهور اهل اللغة ايضا وافقوا الطوائف في مجيء البديع

واخواته بمعنى الفاعل من باب الافعال وان كان خلاف ما هو القياس من اشتقاق
الفعيل من المجرد لا المزيد فيه فان مخالفة القياس وموافقته من الاصطلاحات
ولا عبرة في المعنى الا بالاستعمال على ان احمد بن علي البيهقي في كتابه المسمى بمحيط
لغات القرآن ذكر انه موافق للقياس ايضا وان اشتقاقه ليس من ابدع بل من
بدع بمعناه وان كان اقل استعمالا منه فيكون بمعنى الفاعل منه على ما هو القياس
في قدير وعليم وغيرهما ولا يخفى انه على ذلك يمكن هنا احتمال آخر هو رابع
الاحتمالات المذكورة هو ان يكون البديع في الآية فعيلا بمعنى المفعول
فاضافته الى السموات والارض تفيد انها مبدعة فهذه الآية على هذا الاحتمال
والاحتمال الاول الذي تلقاه الفحول بالقبول تدل على تعلق الابداع بالسموات
والارض الحادثات عند جميع المليين مع انها مخلوقة من الماء متاخرة
عنه في الوجود على ما هو المقرر بين اهل الاديان واعترف به بعض الملطيين
من الفلاسفة ايضا كما مر ولعل ما ذكره الفخر الرازي في الاربعين من جملة اقوال
الفلاسفة في تعيين اول المخلوقات ان منهم من قال اصل الاشياء الماء ثم الماء
تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة
زبد وارتفع منه دخان فتكون الارض من ذلك الزبد والسموات من
ذلك الدخان اشارة الى هذا القول او قول جمع آخر ايضا منهم فان اصل
هذا المذهب ماخوذ مما هو مذكور في السفر الاول من التورية من جملته
ان مبدا الخلق جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر اليه فذابت اجزاؤه
فصارت ماء ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السموات وظهر على

وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال فلا يبعد ان
يميل اليه من له منهم اقبال الى اصحاب الوحي فان الشهرستاني بعد نقله اولا
من قول تاليس ان المبدع الاول هو الماء ثم تاويله ثانيا على وجه لا يخالف
قول الفلاسفة الشابهين له القائلين بالجواهر المجردة وتقدمها في الوجود
ثم ذكره ثالثا ما في التورية بترتيب قال بعد جميع ذلك وكان تاليس الملطي
انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية انتهى وفي القرآن الكريم ايضا اشارات
اليه دلت عليها روايات اهل البيت عليهم السلم منها ما روى الصدوق رحمه الله
في كتاب التوحيد عن ابي الصلت عبد السلام بن صالح الهروي قال سال المامون
علي بن موسى الرضا عليه السلم عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا فقال ان الله تبارك و
تعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض الحديث وروى
الكليني رحمه الله ايضا عنه عليه السلم هذا المعنى ويظهر ايضا مما فصله امير المؤمنين
عليه السلم في خطبة مذكورة في اوايل نهج البلاغة يذكر فيها ابتداء خلق السموات
والارض قال فيها ثم انشا سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء وسكائك الهواء
فاجرى فيها ماء متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على متن الريح العاصفة والزعزع
القاصفة فامرها برده وسلطها على شده وقرنها الى حده الهواء من تحتها فتيق
والماء من فوقها دفيق ثم انشا سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام مربها
واعصف مجريها وابعد منشاها فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة موج
البحار فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء ترد اوله على اخره وساجيه

على مائه حتى عب عبابه ورمى بالزبد ركامه فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق
فسوى منه سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن سقفا
محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينتظمها الخطبة ومن جملة
ما يدل على اصل المطلوب في معنى الابداع ونظائره من اطلاقات السنة ما
روى الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في خطبة عن رسول الله
صلى الله عليه وآله من قوله ابتدأ ما ابتدع وانشا ما خلق على غير مثال
كان سبق لشيء مما خلق فمنها ما روى الكليني رحمه الله في كتاب التوحيد
من الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام من قوله ابتدع ما خلق بلا مثال
سبق ولا تعب ولا نصب وفي باب خطب النكاح من كتابه عنه ع
من قوله مبتدع الخلق بديئا ولا يوم ابتدع السماء وهي دخان فقال لها
وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات
في يومين فمنها ما روى في نهج البلاغة عنه عليه السلام في خطبة يذكر عجيب
خلقة الطاوس من قوله ابتدعهم خلقا عجيبا من حيوان وموات وساكن
ومسكن وذي حركات وفي خطبة اخرى من قوله عليه السلام مبتدع الخلائق
بعلمه ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء لمثال صانع حكيم
وفي خطبة اخرى جامعة لاصول التوحيد ما لا يجمعه خطبة من قوله
وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها باعجب من انشائها واختراعها وكيف ولو اجتمع
جميع حيوانها من طيرها وبهائمها وما كان من مراحها وسائمها واصناف
اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها واكياسها على احداث بعوضة ما قدرت

على احداثها ولا عرفت كيف السبيل الى ايجادها ولتحيرت عقولها في علم ذلك
وتاهت وعجزت قواها وتناهت ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بانها
مقهورة مقرة بالعجز عن انشائها مذعنة بالضعف عن افنائها ومنها ما
روى الصدوق رحمه الله في الباب الاول من كتاب التوحيد عنه ع
من قوله ابتدع الخلق على غير مثال امتثله ولا مقدار احتذى عليه من
معبود كان قبله الى قوله المنشئ اصناف الاشياء بلا روية احتاج
اليها ولا قريحة غريزة اضمر عليها ولا تجربة افادها من حوادث الدهور
ولا شريك اعانه على ابتداع عجائب الامور ومنها ما رواه ايضا عن ابنه الحسن
عليه السلام في آخر خطبة من قوله فكان بديا بديعا ابتدع ما ابتدا وابتدا ما
ابتدع ولا يخفى ان الاستيناف البياني في هذه العبارة مما يلوح منه معنى
البديع ايضا فيؤيده كونه بمعنى المبدع فيما مر من قوله تعالى بديع السموات
والارض ومنها ما روى الكليني رحمه الله في الكافي والصدوق رحمه الله
في التوحيد عن الرضا عليه السلام من قوله الحمد لله فاطر الاشياء انشاء ومبتدعها
ابتداء بقدرته وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا
يصح الابتداع ولا يخفى ان ظاهر قوله فيبطل الاختراع وكذا ظاهر قوله فلا
يصح الابتداع يعطي ان المراد بقوله لا من شيء وبقوله ولا لعلة نفي كون
فعله باحتذاء مثال من معبود كان قبله وشريك كان اعانه مطابقا
لما رايتها من كلام امير المؤمنين عليه السلام فيكون في قوة ان يقال مثلا لا اخذا
من احد ولا مستعينا بشريك فيكون اصل المقصود في الفقرتين الاثنين

الى ان الابداع وكذا ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة واستقلال الفاعل كما مر
ولو حمل الا من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع من قولهم عليهم
السلم في جواب سؤال بعض الزنادقة هل خلق الشيء من شيء او لا من شيء
باختيار شق ثالث هو لا من شيء ليكون المراد بالشيء مادة سابقة لكان بطلان
الاختراع لا يتفرع عليه لما عرفت من ان خلق السموات والارض من مادة
الماء مثلا لا ينافي كونهما مبتدعتين مخترعتين الا ان يخصص تلك
المادة بالقديمة الغير المستندة الى فاعل اصلا او بالمستندة الى فاعل اخر
او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقاته او مباديها المستلزم فرض خلقها
من شيء كون الشيء غير مخلوق له فينافي الاختراع ثم يلزم في تصحيح
الفقرة الاخيرة ايضا ارتكاب امثال هذه التكلفات فظهر ان المقصود
في هاتين الفقرتين غير المقصود من امثال قول امير المؤمنين عليه السلم
في خطبته المروية عنه في الكافي وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من
شيء صنع فان المناسب ان يحمل الشيء فيها على المادة مطلقا فيكون حاصل
المعنى ان كل صانع غير الله تعالى لا يتيسر له ان يصنع شيئا الا من
مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة ويحتمل كلا من المقصودين
ما في هذه الخطبة ايضا من قوله عليه السلم لا من شيء كان ولا من شيء
خلق ما كان كما لا يخفى ولصاحب الكافي رحمه الله فيه كلام في شرح بعض
فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها من الاشارات اللطيفة
وقد استوفى الاستاد دام ظله في شرحه حق المقام بما لا مزيد عليه في

تحقيق

تحقيق المرام ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا وفصلنا ان للفلاسفة معنا في الابحاث
المتعلقة بمعنى الابداع موضع وفاق هو انه من الصفات المخصوصة له تعالى
باعتبار ما يعتبر فيه اتفاقا من الاستقلال المخصوص بشانه جل شانه وانما الخلاف
بيننا وبينهم في هذا المقام في امور اخرى منها انهم لاعتقادهم انه لا يتعلق الا
بالقديم الزماني يجب ان يعدوه في جملة صفاته الكمالية الثابتة له ازلا وانا
لاعتقادنا ان لا قديم سوى الله تعالى وان المبدعات كلها حادثة وان احداث
الحوادث ليس له كمالا ذاتيا بل هو بمحض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها
المعينة يجب عندنا ان لا يتصف بالابداع الا عند احداث ما يتعلق به
فيكون الابداع ايضا من جملة الحوادث والفرق بينه وبين المبدع ان المبدع
موجود في نفسه في الخارج والابداع ليس بموجود في نفسه بل انما هو موجود بالارتباط
غير متحقق الا في مرتبة وجود متعلقه بدون تقدم مستلزم لتقدم احد
المتضايفين على الاخر وانما يجوز ان يتصف به ذاته تعالى مع انه لا
يجوز ان يكون محلا للحوادث اتفاقا باعتبار ان الحوادث التي يجب تنزيهه تعالى عن ذلك
عن كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة في نفسها فان الاتصاف بها بل
بمطلق الصفات الموجودة كذلك لا يليق بجنابه نعم عند اهل الحق واما
الموجودات الرابطية فلا مانع من اتصافه تعالى بها سواء كانت قديمة كالعلم
والقدرة وسائر صفات الذات او حادثة كالخلق والتكوين وسائر صفات
الافعال كما سيجيء توضيحه في المحل المناسب من هذا الكتاب ان شاء الله
ثم ولعل فيما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في حديث طويل

بيان جمع حدوث صفة الابداع على خلاف زعم الفلاسفة

حديث منقول عن الرضا عليه السلام في معنى الابداع

[illegible]

فيه ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع اهل الاديان واصحاب المقالات وما
اجاب به عن مسائلهم اشارة الى هذا الفرق قال السائل الا تخبرني عن الابداع
خلق ام غير خلق قال الرضا عليه السلام بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون و
انما صار خلقا لانه شيء محدث والله الذي احدثه فصار خلقا له وانما
هو الله تعالى وخلقه لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فما خلق الله عز وجل
لم يعد ان يكون خلقه وقد يكون الخلق ساكنا ومتحركا ومختلفا ومؤتلفا
ومعلوما ومتشابها وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله تعالى الحديث فعبر
عليه السلام بالخلق الساكن عما عبرنا عنه باصطلاح زماننا بالموجود الرابطي ثم
اشار عليه السلام بقوله لا يدرك بالسكون الى انه باعتبار عدم وجوده في نفسه
لا يمكن ان يدرك وان كان ما يتعلق به من المحسوسات وبقوله وانما صار
خلقا لانه شيء محدث الى انه لا يمكن نفي الوجود عنه راسا لانه شيء حادث
في الخارج بعد ان لم يكن فله خروج من كتم العدم ودخول في نحو من انحاء الوجود
وبقوله والله الذي احدثه الى رفع توهم انه مع كونه موجودا حادثا لا
يجوز ان يستند اليه تعالى لانه حينئذ يجب ان يتعلق به ابداع اخر وهكذا الى
غير النهاية واستناد كل من هذه السلسلة موقوف على استناد سابقه
فلا يحصل الا بعد تحقق الامور الغير المتناهية وهو محال فكذا الموقوف
عليه فاثبت عليه السلام اولا استناده اليه تعالى من جهة ان الحادث
بتبعية حادث اخر في مرتبته من محدث لا يتصور ان يكون مستندا الى
غيره ثم ابده ثانيا بنفي ثالث بينهما صالح لان يستند اليه كما هو المفروض ثم

اكد ثالثا بنفي ثالث صالح لذلك مطلقا بناء على ان الكلام في مطلق الابداع
ومن افراده الابداع الاول الذي لا يتصور تقدم شيء عليه سوى الله تعالى
فان افراده ايضا كذلك لعدم الفرق اتفاقا ثم او نقرر ابعا بدفع توهم
بعيد هو ان يكون مستندا اليه ولا يكون مخلوقا له بالاشارة
الى ان الاستناد وكل ما يعبر به عن هذا المعنى يرجع الى معنى الخلق
فلا يمكن ان يكون خلقه فتجاوز عن كونه مخلوقا له ثم احكم خامسا
بدفع شبهة لزوم التسلسل بالفرق بين حقائق الموجودات وتفاوت
مراتبها في المقتضيات وعدم جواز قياس بعضها على بعض في جميع الحالات
ليسهل به التصديق بجواز ان يكون حكم الموجودات الرابطية مخالفا لحكم
الموجودات الحقيقية فلا يلزم من ثبوت ابداع لها ثبوته للرابطية ايضا كما
اشتهر من ان الارادة ليست لها ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل ويمكن ان
يحمل على الاشارة الى دفع مثل هذا التسلسل باعتبار الفرق المذكور ما روي في
الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء
بالمشية واما القبلية التي تفهم من هذا الحديث للمشية بالنسبة الى ما تتعلق
به وصرح بها في مثل قولهم عليهم السلام خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق
الاشياء بالمشية مع ان الظاهر ان ثبوتها في الحقيقة كما عرفت في الابداع انما
هو في مرتبة وجود ما تتعلق به بلا تقدم اصلا فيمكن حملها على نحو من التوسع
فلها باعتبار قيامها بذات الفاعل وعدم كونها موجودا خارجا مباينا له كما هو
شان ما يتعلق به تتخيل لها شبه تقدم رتبي عليه يصلح لكونه علاقة مصححة

لهذا الاطلاق على ان المشية والارادة فى امثال هذه الاحاديث محملا آخر
ايض مناسب العدد هما فى الخصال السبع لا يحتمل ذكره على وجهه هذا المقام فاطلبه
فى مظانه ثم افاد سادسا ضابطة وعلامة لمعرفة خلقه تعالى تتميما للمقصود
وتاكيدا الصحته بان كل ما الوجوده حد لم يكن قبله موجودا فلا بد له من ان
يكون مخلوقا له تعالى لثبوت الامكان ولزوم الاحتياج فانظر الى هذا
القدر الوجيز من شريف الكلام على قائله شرائف الصلوة والسلم كيف
اشتمل على جميع ما يحتاج اليه فى تحقيق المقام وتنقيح المرام مع ان ما يمكن
ان يستفيد منه فهمنا القاصر ليس الا كغرفة من البحر الزاخر ومنها ان الفلاسفة
لما جوزوا قدم مهية نوعية او جنسية يتعاقب اشخاصها او انواعها
الحادثة الى غير النهاية يلزمهم تجويز تعلق الابداع المختص على رايهم بالقديم
بمهية بدون ان يتعلق بشخص منها مع ان المهية المعراة عن التشخص لا
يتصور لها الوجود فان تمسك بعضهم للتخلص عن هذا الالزام بان يقول
ان الابداع عندنا على ما هو فى تحديد ابن سينا هو ما يكون بلا توسط
شئ آخر وقولنا بالمهيات المحفوظة المذكورة انما هو فى العناصر وما اشبهها
من الماديات المجعولة بتوسط غيرها فلا يلزمنا تعلق ابداع بها اجيب بان
هذا غير حاسم لان الكلام فى الابداع من حيث هو مع قطع النظر عما يجب
عندهم ان يختص ابداعه فى الواقع بمجرد مخصوص كوحدته من جميع الجهات
وايضا لو ابدل لفظ الابداع بما يجوز عندكم تعلقه بتلك المهية كالخلق و
الجعل وما اشبههما لسقط العذر فغاية ما يتصور فى دفع الالزام ان يقولوا

(margin, red:) الزام الفلاسفة على جواز تعلق الابداع على رايهم بمهية بدون تعلقه بشخص منها

ان

ان تلك المهية لا يمكن ان تعرى فى زمان عن تشخص ما واستفاضتها الوجود
من المبادى لا تختص بوقت دون وقت بل استمرت دائما فكل من تلك
الاشخاص المتعاقبة مستند فى وقت حدوثه الى جاعله فيتعلق الجعل
اولا وبالذات الى هذه الاشخاص الحادثة ويتاتى قدم المهية من جهة
تعاقبها وعدم انقطاعها الى غير النهاية فلا يلزم تعلقه بالمهية المعراة فى
زمان اصلا فيرجع البحث معهم حينئذ الى صحة هذا التصوير وعدمها
ولنتكلم فيه فى محله ان شاء الله تعالى ومنها انهم لنفيهم عنه تعالى العلم بالجزئيات
من حيث هى لا يتم لهم شرائط تحقق حقيقة الابداع منه تعالى من جهة
امتناع وجود الكلى الا فى ضمن وجود جزئى حقيقى وامتناع ايجاد جزئى كذلك
منه تعالى بدون تمييز تام علمى بتيسر به رعاية المصلحة ويتحصل به رجحان ايجاده
على سائر امثاله من جزئيات الكلى المذكور ولا ينفع لهم ههنا توجيههم انه
تعالى يعلم كلا من الاشخاص على وجه لا ينطبق فى الخارج الا عليه وان كان
بعنوان علم كلى لما فان انطباق المعلوم على ما فى الخارج على وجه الانحصار
لا يكفى فى تمييزه عن سائر مشاركاته الذهنية ايض كما هو المعتبر فى تصحيح اختياره
على غيره من بين جميع متماثلاته مثلا اذا علم ان المصلحة فى ايجاد انسان فهيم فصيح
سليم صحيح الى غير ذلك من المخصصات الكلية لكان غاية ما فى الباب ان
لا يفوت عما اوجده شئ من تلك المعانى ولكن يجب ان يكون فيه شئ
آخر ايض غير معلوم له البتة اذ لو انحصر فيما علمه لكان غير متجاوز عن حد
الكلية لضرورة ان انضمام الكليات بعضها الى بعض ولو فرضت غير متناهية

(margin:) بهذه ظ

(margin, red:) بيان عدم احتياج ما يتبين به حقيقة الابداع مع ما ذهب اليه الفلاسفة من نفى علمه بالجزئيات

لايفيد التعيين الشخصي والمفروض ان غير الكليات غير معلوم له فالشخص
الموجود في الخارج مع اشتماله على تلك المعاني لابد وان يشتمل على غيرها
مما لا يعلم ايضا حتى يصير جزئيا قابلا للوجود الخارجي فيلزم ابداع امور مجهولة
له ومع ذلك ترجيح تلك الامور ايضا على امور اخرى مثلها تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ومنها انهم لقولهم بايجاب المبدأ تعالى شأنه لا يتيسر
لهم نسبة الابداع ونظائره اليه تعالى حقيقة بل انما تتصحح لهم على نحو من
التوسع فان الاستناد الى الموجب يرجع عند التحقيق الى معنى اللزوم و
عدم الانفكاك كالحرارة من النار والاضاءة من الشمس وكل ما يكون
لازما للشيء غير منفك عنه اصلا على تقدير تسليم جواز ان يكون اللزوم
فاعلا له لا يتصور للملزوم رعاية حكمة ومصلحة بالنسبة اليه كما هو مفهوم
حقيقة الابداع ونظائره ومنها انهم لاستنتاجهم من المقدمتين المقررتين
بينهم هما الله تعالى واحد من جميع الوجوه وكل واحد كذلك لا يصدر
عنه الا الواحد انه تعالى لا يجوز ان يصدر عنه الا واحد واشتراطهم
في ذلك الواحد امورا ينحصر بها في جوهر مجرد هو اكمل الممكنات واقرب الموجودات
اليه تعالى يلزمهم ان يخرجوا الاجسام والجسمانيات من حد امكان تعلق
الابداع بها وان ينفوا جواز تكرر الابداع وتكثر المبدعات وان يخصوا
ابداعه تعالى بالمخلوق الاول الذي سموه بالعقل الاول كما يفهم ايضا
مما مر من اخذ ابن سينا قيد عدم الواسطة في تحديد الابداع ويشبه
مقالتهم هذه مقالة اليهود المحكية عنهم في قوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت

ايديهم

بيان الفرق بين حقيقة الابداع والايجاب القائل به الفلاسفة

كلام مع الفلاسفة وقولهم بانحصار ابداعه تعالى في العقل الاول

ايديهم ولعنوا بما قالوا فاوقعوا انفسهم في تلك المهلكة استظهارا بالبينات
مشهورة عنهم نذكر عمدتها المعول عليها المبذول في تصحيحها جهود
المتعصبين لهم فانها معركة غريبة ربما اعتبرت منها بصائر الناظرين
فهي ما كتبه رئيسهم الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب
بقوله لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا
ولما ليس الا ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه الفخر الرازي
بان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب ثم
قال والعجب ممن افنى عمره في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى
هو المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان
واجاب عنه الدواني بان صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا وهو
نقيض لصدور ا ثم قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ
ورد هذا الجواب ملا ميرزاجان الشيرازي بان نقيض صدور ا هو رفع
صدور ا لا لا صدور ا مطلقا ولو كان كذلك لزم كون جميع المفهومات
المتغايرة متناقضة فيلزم كون السواد والحركة نقيضين لان الحركة
هو اللاسواد فيمتنع اتصاف الجسم بهما ثم قال وبما ذكرنا يظهر انعكاس التشنيع
ثم اراد بعض المتعصبين من المتاخرين بعد الكتيا والتي تصحيح كلامه
الرئيس وتخليصه عن شوب تلك الشناعة فقال ان مراد الشيخ ليس ما فهمه
الامام ان صدور لا ا نقيض لصدور ا ليرد عليه ما اورده بل مراده ما لا يكون
بعد تمهيد مقدمة بديهية هي ان مصدر الشيء من حيث انه مصدر له لا
يمكن ان يكون مصدرا لغيره فنقول الواحد الحقيقي لما لم يكن له حيثيات متعددة

مولانا عبد الرزاق اللاهيجي

كلام مع من اراد التصحيح الدليل المشهور للفلاسفة من قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فاذا صار مصدرا لا مثلا فهو من حيث انه مصدر الا لا يمكن ان يكون مصدرا
لما ليس الا اعنى ب فعند كونه مصدرا الا لو كان مصدرا لب لكان غير مصدر لا
لما مهدنا فيلزم اجتماع النقيضين والحاصل ان اجتماع النقيضين الذى الزم
الشيخ ليس هو كون الواحد الحقيقى مصدرا لا و مصدرا لما ليس ا بل هو كذلك
يلزم من كونه مصدرا لا و لما ليس ا اعنى كونه مصدرا لا و غير مصدر لا
فان كونه مصدرا لما ليس ا فى حكم كونه غير مصدر لا لما بينا فان قلت المقدمة
الممهدة عين المتنازع فيه لان حاصله ان مصدر الشئ لا يكون مصدرا
لغيره قلت فرق بين بين قولنا مصدر الشئ ليس مصدر الغيره وبين قولنا
مصدر الشئ من حيث هو مصدر له ليس مصدر الغيره فان الثانى لاشتماله
على الحيثية لا مجال لتوقف العقل فى الجزم فيه اصلا بخلاف الاول انتهى
ولا يخفى ان هذا التاويل مع اشتماله على تلك التكلفات من قبيل سد
فرجة بفتح ما هو اعظم منها فانه يهجم عليه حينئذ ما لم يكن له سبيل اليه
قبله كان يقال انكم ان اردتم بالحيثية ههنا امرا موجودا فى الخارج والمفروض
ان لا موجود هنا الا الذات الواحد المذكور فيرجع حاصل المقدمة الى
ادعيتم بداهتها الى ان المصدر للشئ بذاته لا يمكن ان يكون مصدرا
لغيره به وظاهر انه فى مرتبة المدعى فكيف يكون بديهيا فانه يرجع الحكم
بان الواحد الحقيقى لم يكن له حيثيات متعددة الى ما لا طائل تحته كما لا
يخفى وان اردتم بها ما يشمل الاعتباريات او ما يختص بها فيرجع
حاصل المقدمة الى ان الذات باعتبار واحد لا يمكن ان يكون مصدرا
لشيئين وهو وان لم يكن فى مرتبة المدعى ولكن يمكن منع بديهيته

بداهة

بداهته ايضا والسند انه لم لا يجوز ان يكون هناك اعتبار خاص نسبته الى المعلولات
على السواء كالفياضية المطلقة والعلية المطلقة بالنسبة الى الممكنات ولو سلمناه
فلا نسلم الحكم بان الواحد الحقيقى ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور وجود
معرى عن كونه ممكنا عاما او خاصا وكونه موجودا وكونه مبدا لما يتوقف عليه
غير ذلك من الاعتبارات الايجابية والسلبية والاضافية وما يمكن ان يتوهم ههنا
من عدم جواز مدخلية الاعدام فى الوجود مدفوع بان المعلوم بالبديهة انما هو
ان الفاعل الموجد للشئ لا بد وان يكون موجودا حتى يفيده الوجود لا ان كل
ما يتوقف عليه وجود الشئ يجب ان يكون موجودا فان العقل لا ينقبض عن
تجويز توقف تاثير المؤثر على امر عدمى فتدبر هذا مع ان اصل دعواهم ثبوت هذه
النتيجة من هاتين المقدمتين وحكمهم باستظهارها باستظهارها با انحصار الصادر
عنه تعالى مطلقا او بلا واسطة فى العقل الاول وانحصار المبدع فيه واخراجهم السموات
والارض وما فيهما من عجائب المخلوقات وغرائب المحدثات من كونها مبدعة له تعالى
ومكابرتهم فيما تواتر عن اصحاب العصمة من الانبياء والائمة عليهم الصلوات
والتسليمات ومجاهرتهم فى مخالفة ما تطابق عليه الامم من اهل الملل والديانات
ساقط بالكلية بمحض سائر عقائدهم المسطورة فى صحف علمائهم المشار اليهم بدون
احتياج الى اثبات شئ مما انكروه فانهم اثبتوا له تعالى صفات هى عين ذاته عندهم
بمعنى ان محض ذاته يترتب عليه ما يترتب على الذات والوصف فى غيره فهو عالم
عندهم بالذات بمعنى انه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
تقوم به بل المفهومات منكشفة له تعالى لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم

اثبات نقيض على الكل مع ... بين قولهم
بامتناع صدور ما سوى العقل الاول عنه
بلا واسطة وبين ما يلزم من قولهم في
حقيقة صفاته تعالى ...

الاجتهاد

وكذا الحال في سائر صفاته ومرجعه اذا تحقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها
وثمراتها فعلى ذلك ليس ذاته واحدا من جميع الوجوه حتى لا يمكن ان يصدر عنه
متعدد فضلا عن وجوب اتصاف الصادر عنه اولا بالبساطة والتجرد وغيرهما
الموجبة لانحصاره فيما يسمونه بالعقل الاول ولاسيما على راى رئيسهم في
الاشارات في علمه تعالى بغير ذاته انه بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى وخصوصا
مع اعتبار السلوب والاضافات اللاتي تقتضيها برايهم التي لا يقدرون على نفيها
بل هي كافية كما مر في تصحيح جواز صدور الكثرة عنه تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا فانقطع اصلهم بحمد الله وظهر قبح برهانهم والله يحق الحق ويمحو
لاكن هذه المباحث توضيح وتنقيح لا يليق بمقام ان شاء الله تعالى ثم الاجتهاد هو عبارة
في اصطلاح الاصوليين عن تحصيل الظن بالاحكام الشرعية بتتبع مظانها
وبعبارة اخرى بذل الجهد في تتبع مدارك الاحكام لتحصيل الظن بها وعرفه
العلامة في التهذيب موافقا لابن الحاجب في المختصر باستفراغ الفقيه الوسع
في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي النهاية باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء
من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير والاستاد دام ظله
في حواشي العدة بتحصيل القوى على استنباط حكم الله الواقعي من مظانه الظن
مع بذل الوسع لتحصيله والمراد من ذكر هذه الحدود تبيين ان المعتبر في اصله
اذا كان لنا فصله هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ ما
يجري مجراه من الاستنباط والترجيح او نحوهما فمن ادعى من المتاخرين ما يئول الى
حقيقة الاجتهاد عار فابناه اتباع الظنون ان المجتهد لا بد له ان يتبع الظن

تعريف الاجتهاد وتحرير محل النزاع بين الفريقين والتنبيه

من

من حيث هو ظن بل من حيث موافقته لشيء من الادلة على الحكم كظاهر الكتاب
او الاخبار السالمة من المعارض مثلا فقد يسمى غير الاجتهاد اجتهادا ولا مشاحة
قال السيد المرتضى رحمه الله في الذريعة وليس يمتنع ان يكون قولنا اهل الاجتهاد
اذا اطلق محمولا بالعرف على من عول بالظنون والامارات في اثبات الاحكام
الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم انتهى فالعمدة ههنا التحقيق
انه هل يجوز هذا التعويل ام لا فان اهل الاسلام افترقوا من قديم الايام الى
فرقتين فرقة منهم جوزوه كانهم اعتقدوا ان لا مفر لهم في التعبد الا اتباع
الظنون ويقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة ايقنوا بان التكليف انما وقع بتحصيل
العلم للعمل والاجتناب عن اتباع الظن وناسب ان يعبر عنهم باهل العلم ثم
ان لكل من الفريقين اختلافات جزئية فيما بينهم متعلقة بكيفية تحصيل هذا
الظن او العلم فنبتدي بتنقيح هذا النزاع اولا على سبيل الايجاز والاجمال
الى ان ينجر الكلام الى بيان التفاصيل المناسبة للمقام فنقول اما اهل الاجتهاد
فيتصور لهم مستمسكات فان تمسكوا بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة
متعذر بالوجدان وجواز قيام الظن مقام العلم عند تعذره معلوم عقلا
فجوابهم ان المتعذر انما هو تحصيل العلم بنفس الاحكام في الواقع واما تحصيل
العلم بطريقة العمل سواء وافق الحكم الواقعي ام لا فغير متعذر وهو المكلف به فلا
يحتاج الى تحصيل الظن بالحكم الواقعي وان قالوا ان مخالفة الظن الحاصل بالحكم
بعد التتبع وعدم حصول العلم مظنة للمؤاخذة الاخروية ودفع المفسدة
المظنونة واجب عقلا فجوابهم انا اذا علمنا طريق العمل وعملنا على طبقه يكون عدم

ذكر ما يمكن ان يكون مستمسكا لاهل الاجتهاد في طريقة العمل بالظن في نفس احكامه تعالى ١٢

المؤاخذة معلوما ولعل اتباع الظن حينئذ يكون سببا للمؤاخذة باعتبار
عدم المبالاة مع قيام الحجة لظهور الدلائل المانعة من اتباع الظن ولئن اعتمدوا
على الاجماع على جوازه او على رفع الاثم عن المخطي فيه فجوابهم انه محض دعوى و
انما استدلوا بكثرة اهل الاجتهاد وبما روى في ذلك من طريق العامة كقول النبي
صلى الله عليه وآله لعمرو بن عاص احكم في بعض القضايا بالاجتهاد وانت حاضر فقال
نعم ان اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر ولامثاله ومن طريق الخاصة
كما ذكره محمد بن ادريس في آخر ابواب السرائر من جملة ما اخذه من جامع البزنطي
صاحب الرضا عليه السلم مرويا عن ابي عبد الله عليه السلم قال انما علينا ان نلقي اليكم
الاصول وعليكم ان تفرعوا وعن الرضا عليه السلم قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم
التفريع فجوابهم انه لا عبرة بالكثرة والاخبار يمكن تاويلها بتنزيلها على رد
الاجتهاد في محل الحكم وهو جائز كما ستعرف او على تفريع الجزئيات على
القوانين الكلية الملقاة عنهم عليهم السلم الينا مع انها معارضة باجماع الطائفة
المحقة على خلافها كما ياتي وبالآيات والاحاديث الناهية عن الاختلاف
والتفرق المانعة من اتباع الظن على ان امثال هذه الدلائل في هذا المقام من
قبيل المصادرات لان غاية ما يحصل منها ليست الا الظن انما هو فيما عدا هذا
الاصل بل ما عدا الاصول العقلية مطلقا عند محققيهم واما اهل العلم
فمستندهم في طريقتهم ظواهر الكتاب بل نصوصه ومتواترة الاخبار والآثار
الدالة على وجوب طلب العلم الناهية عن الاختلاف والتفرق في الدين الصريحة
في مذمة اتباع الظن وفي انه لا يغني من الحق شيئا واجماع الطائفة المحقة الداخل

فيهم ارباب العصمة من اهل البيت عليهم السلم من زمان ظهورهم الى وقت حدوث
هذا الراي في جماعة من هذه الطائفة وثبوت منعهم عنه ومناظرتهم مع
مخالفيهم في ذلك بالآثار المتواترة معنى عنهم عليهم السلم الموجبة للقطع
بان طريقتهم كانت نفي الاجتهاد كما نقطع بالآثار الاخرى ان طريقة ابي حنيفة
والشافعي الاجتهاد فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا
الراجح المعتبر في الاجتهاد لاطلاق الظن على المرجوح وعلى ما حصل من غير
امارة كالاعتقاد المبتدا وكذا العلم المامور بطلبه لا يختص بالجزم بل يشمل
الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولاسيما الحاصل من تتبع المدارك المعلومة
الحجية وحينئذ يمكن ان يرجع الخلاف في هذا المقام حقيقة الى ما اختلف فيه
طوائف الخاصة مع العامة من اتباع الظنون الحاصلة من امثال القياس و
الاستحسان والمصالح المرسلة فيتحد طريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع
طريق امثالهم من اهل العلم قلنا هذا توجيه ظاهر الفساد فان من تتبع الحقايق
اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققي علماء العربية والاصول وتامل في
وجوه المحاورات والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء و
العلماء لا يمكن ان يتشاجروا من قديم الايام الى الآن فيما كان نزاعهم فيه
لفظيا لا طائل تحته فان قلت جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع
من ضروريات الدين كما في جهة القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان
اهل يفرقون بين نفس الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام
مرخص فيه اتفاقا وانما الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد

هو الاجتهاد فی نفس الاحکام واصل مسائلها وایض حصول الظن فی تلک المسائل
مناط لحصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بلا خلاف فیقع العمل علی طبق العلم ایض
وان توسط الظن وما توهم من اجراء نظیر ذلک فی الظن الحاصل بالاجتهاد
واشتهر ان ظنیة الطریق لا تنافی علمیة الحکم وبنی علیه العلامة الحلی فی التهذیب
عدّ الفقه من العلوم مع کون مسائله اجتهادیة مبنی علی دعوی ان الظنون بعد
بذل الجهد فی الطلب معلوم جواز العمل بها بامثال الدلائل التی عرفت حالها
فتدبّر فان قلت وکیف یتصور امکان حصول العلم بالاحکام والاستغناء
عن الظن خصوصا فی زمن الغیبة الکبری وسد طریق مشاهدة المعصوم
والسماع منه وانحصار مدارک الاحکام فی هذه الازمان فی امور نعلم انها
لا یحصل لنا منها بالنسبة الی اکثر الاحکام الا الظن وان بذلنا جهدنا فی التتبع
والنظر والتامل تمام العمر قلنا امکان حصول العلم بالاحکام فی هذه الازمان
من هذه المدارک کما هو عقیدة اهل العلم مبنی علی تمهید مقدمة هی ان — بیان امکان تحصیل العلم بالاحکم المکلف بها ٢٢
العلم بالواقعیة منها فیما لیس من ضروریات الدین ولا جاریا مجراها مما لا
مطمع فیه بل المطلوب تحصیل علم یقع العمل فی التکالیف علی طبقه وان کان
حکم الله فی الواقع علی خلافه مثلا اذا فرض ان معصوما امرنا بالاقتصار علی غسل
الرجلین فی الوضوء لمصلحة التقیة او نحوها وعملنا به لکنا عاملین بالعلم
بلا شک وان کنا نعرف ان الحکم الواقعی فی تلک المسئلة المسح فاذا کان عملنا
بهذا الذی وصل الینا وجوب الاخذ به ویعبر عنه الاستاد دام ظله فی
حواشی العدة بالحکم الواصلی علی طبق العلم مع علمنا بالحکم الواقعی ومخالفته

فعلنا فی صورة جهلنا بالواقعی مع احتمال مطابقة الواصلی له یکون علی
طبق العلم ایض بطریق اولی فان قیل علی هذا فکلما تعارض العلمان القطعیان
کذلک یلزم ان یتعین العمل بالواصلی وهو مشکل یکاد یکون تحکما بل یکون الاکثر
ارجح للاصالة والاحتیاط فنقول سر هذا التعیین العلم بان بعض الاحکام
الواقعیة فی حق بعض المکلفین یمکن ان یتغیر فی بعض الاوقات لبعض المصالح
ومعرفة تلک الخصوصیات لا یتیسر لنا الا بقول امناء الدین المعصومین
من الخطاء والکذب الذین امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم فی
تغیر فی ذلک الوقت فلا عبرة حینئذ بعلمنا بانه کان فی حقنا حکما فی غیر ذلک
الوقت فی الواقع فتعین الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصلی فان قیل انما
کان کذلک یلزم ان یترک بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم للعلم بالحکم الواصلی
ظاهر القران المخالف له المعلوم به الحکم الواقعی مع ان رئیس الطائفة رحمه الله
صرح فی عدة الاصول بعدم صلاحیته لتخصیص عموم ظاهر القران فضلا عن
ترکه به فنقول وجوب العمل بظاهر القران وان کان من ضروریات الدین و
لکنه لا یستلزم العلم بالحکم الواقعی بل الواقعی انما یعلم من نص السالم عن احتمال
خلافه المعلوم بقاء حکمه ولعل العلم بنصوصه کذلک فی الاحکام یکون
مختصا باهله دون الرعیة وایض العمل بالخبر الجامع للشروط وان کان امرا ثابتا
واجبا لکنه لیس مطلقا بل اذا لم یکن له معارض اقوی مع انه یمکن ان یقال
عدم العلم بهذا المعارض هو عمدة الشروط بل یرجع کلها الیه عند التحقیق
فاشتمل الغرض علی خلافه فلم یتحقق علی هذا الغرض معارضة بین الواقعی و
الواصلی وحینئذ فلا کلام فیها اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح الفرق بین

الواصلي وتبين ان العلم المطلوب لاهل المناط للعمل هو العلم بالحكم
الواصلي سواء كان مطابقا للواقعي ام لا وايضا علم انهم مطبقون على ان المكلفين
بعد النبي صلى الله عليه وآله مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته اهل
البيت عليهم السلم لتواتر وصيته صلى الله عليه وآله بهما بعنوان انه اخلفهما
فيهم لئلا يضل من تمسك بهما تواترا معنويا حتى انه لا ينكره من المخالفين
ايضا وان كان بين رواياتها اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون
عمدة اقبالهم في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالى الى الاخبار
المروية عن اهل البيت عليهم السلم ويقال لهم بهذا الاعتبار الاخباريون
فاتفقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم الظهور الغير المخالف لما يدل عليه
العقل اذا لم يكن له معارض تعين العمل به بدون اعتبار الظن بان ما
هو مدلول هذا الظاهر هو الحكم الواقعي او غيره واذا وجد له معارض فان
كان من غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان
كان من الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف التقدم والتاخر في
النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظاهر الاخبار الا ان يوجد المتداركة
كما اذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب اصلا واما ان كان من الاخبار المذكورة
فان كان خبرا غير قابل للتاويل معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر او
نحوه او ما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر
فيخصص او يؤول او الوجه في الجميع ظاهر وان كان من آحاد الاخبار
وان كان جامعا للشروط وجوب العمل به لولا هذا الظاهر فلا يعتبر بمعارضته

كامر وما ذكر المحقق الاسترابادي من انه لا يجوز الاستنباط من ظواهر كتاب الله
بدون سؤال اهل الذكر عن تفسيرها فانها وردت في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة
الى اذهاننا وان معنى وجوب التمسك بهما في الحديث النبوي هو التمسك بكلام منهم
لا غير اذ لا تفسير لكتاب الله الا المسموع منهم فان كان المراد انه لا يفهم منه الحكم
الواقعي او انه يشكل في الاكثر معرفة ظهوره في الواصلي فان ما يرى في بعض الآيات
ظاهرا ربما تغير بانضمام اخرى منها فيكون الظاهر من الآيتين غير الظاهر من
كل منهما منفردة فسلم وان كان المراد انه لا يجوز الالتفات اليه اصلا فانه سا
بالفروق الدينية وبما تواتر معنى عنهم عليهم السلم في وجوه ترجيح الخبرين
المتعارضين من عرضهما على كتاب الله والاخذ بما وافقه والطرح لما خالفه وبانه
يستدل هو على مطالبه كثيرا بظواهر الآيات مطلقا فكيف يجوز له في مطلبه دون
غيره ولما ثبت من ان في القرآن ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا الى غير ذلك من
الدقايق الخارجة عن وسع الرعية الاحاطة بها فلا يعلم منه سوى ان معلوم الظهور
فيه قليل فيما ينتفع به الرعية من الاحكام الفرعية المحتاج اليها للعمل بلا واسطة
ولكن بحمد الله ما يدل من محكماته على الاصول النظرية سيما الارشاد الى وجوب
التمسك باذيال العالمين بجميع الوسائط في العلم بجميع ما يحتاج اليه مما فيه
لا خرة اذا عمل به اكثر من ان يحصى هذا هو خلاصة طريقة اهل العلم بالنسبة الى
الكتاب واما بالنسبة الى آثار اهل البيت المقرونين بالكتاب في وصية
النبي صلى الله عليه وآله الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فسلكهم ان يعملوا
بمضمون ظاهر اخبار مسندا وله بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة

في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقراين والامارات الى ذلك بل مجيئهم الى اخر الزمان بان الكاملين في زمن الغيبة مهديون بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل متعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من الكتاب فان قلت هذا فيما تواتر منها مسلم واما في اخبار الاحاد فكيف ولم يعتبرها الاجلاء من العلماء وصرح رئيس الطائفة ره في مواضع كثيرة من كتبه بانها لا توجب علما ولا عملا وانكار حصول العلم منها وعدم جواز العمل بها مشهور من السيد الاجل المرتضى قدس سره حتى نقل عنه دعوى الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس من غير فرق بينهما قلت خبر الاحاد في عرفهم على ما يظهر من تتبع كلامهم مستعمل في معان احدها مقابل الماخوذ من الثقة المعمول به لكثير منهم ويقال له الشاذ والنادر ايضا وثانيها مقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ في الكتب المعمول به لجميع خواص الطائفة فيشمل الاول مع ما يقابله وثالثها مقابل المتواتر القطعي الصدور عن المعصوم فيشمل الاولين مع ما يقابلهما فالذي لم يعتبره رئيس الطائفة ونقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول لا غير يظهر مما صرح في موضع من كتاب العدة بانه يجوز العمل بخبر الثقة في الرواية وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وفي اخر بقوله قد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته انتهى ومما ذكره المحقق الحلي المعروف في جملة من وافقه في هذه المسئلة في المعتبر بقوله فما قبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه انتهى وما

تحرير محل النزاع بين الطائفة في العمل باخبار الاحاد

انفرد السيد قدس سره عن غيره من المتقدمين بالاحتياط عن العمل به على ما هو المشهور منه هو الثاني لا غير يظهر مما قال المرتضى في جواب المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الاحاد ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى ويؤيد المقامين ما ذكره العلامة الحلي في نهاية بحر العلوم بقوله اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على خبر الاحاد بالمعنى الثالث الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه انتهى واما خبر الاحاد بالمعنى الثالث المقابل للمتواتر فلم يتحقق عن احد نفيه على الاطلاق وعدم تجويز العمل به راسا بمحض انه غير متواتر نعم لم يعتبره المتاخرون في اصول الدين لكن من حيث انه غير مقطوع به ليس بحجة فيها ولعل السر فيما نقل عن المتقدمين من الاخباريين من اعتباره فيها ايضا انه يمكن ان يكون مؤيدا للحجج العقلية فتطمئن النفس به فيها او مرشدا غالبا لمن تامل فيه الى مقدمة من مبادي حجة عقلية لا تتم بدونها كما يرى في كثير من المرويات عنهم عليهم السلام في الاصول فهو حينئذ وان لم يكن بنفسه حجة ولكنه يهدي بمضمونه المتامل فيه الى المطلوب فظهر ان الاخبار التي يستفاد منها علم العمل غير منحصر في المتواتر اتفاقا وظاهر ان الاخبار المحفوظة في اصول القدماء وان اطلق عليها اخبار الاحاد

الاحاد فانما هو بالمعنى الثالث لا الاول الغير المعتبر عند الاكثر ولا
الثانى الغير المعتبر عند السيد قدس سره ايض فان تتبع سيرهم دال
على شدة اهتمامهم فى تلخيص اصولهم عما لا يصح عندهم انتسابه الى اهل العصمة
بطرق معتمد عليها نعم لا يبعد فيمن تاخر عنهم ادخال بعض من غير ما فى
الاصول المعتمدة فى جملة مرويات اظهارا للتوسع ولهذا اعتنى جمع من
مشايخنا المتبحرين فى الدين رضوان الله عليهم اجمعين فى اواخر زمان
الغيبة الصغرى واوائل الكبرى بتهذيبها وتنقيحها فى مصنفاتهم المشهورة
حفظا للشيعة من الحيرة وتاييدا لهم فى زمان الفترة فان قلت حاصل
ما يستفاد من العبارات التى نقلها عن القوم ان من جملة الاخبار
الغير المتواترة خبرا معمولا به اتفاقا فلا ينحصر العمل فى المتواتر وان منها
خبرا غير معمول به بينهم اصلا وخبرا ايض هو محل النزاع بين هذين
الفرقتين فى انه هل يجوز العمل به ام لا فحق تنقيح المقام يقتضى توضيح
هذه الاقسام بتحديدها باعتبار انفسها ايض وتبيين هذا الخلاف و
تحقيق ما هو الحق منهما قلنا الخبر الغير المتواتر ينقسم الى ثلثة اقسام الاول
ما اعتمد عليه خواص الطائفة بحيث لا يكون له منكر منهم اصلا وليس له
معارض معمول به وهو المعتبر عندنا المجمع عليه الموصوف بانه لا ريب
فيه فى بعض الروايات وهو الذى عليه التعويل فى الفتاوى بينهم و
هو الذى عليه استظهار السيد قدس سره حقيقة فيما يستدل كثيرا
على صحة المسائل باجماع الطائفة اذ ليس لاجماعهم فى غير المتواتر بينهم مستند

رسو

سوله ولاينا فى ذلك دلالة الاجماع على صحته لا العكس لانه كثيرا ما يستدل
بالفرع لظهوره على وجود اصل مخفى له بدون العكس وبهذا ظهر سر استدلال
السيد قدس سره بالاجماع لا بمثل هذا الخبر وان كان صحيحا ايض عنده بدلالة
الاجماع لان حجية اجماعهم ثابت بالبرهان عنده وحجية الخبر ثابت بهذا
الاجماع وان كان فرعا فى الوجود لكنه اصل فى الاستدلال الثانى ما لم يعتمد عليه
احد من الخواص بل معدود عندهم من النوادر والشواذ الثالث ما
اعتمد عليه جمع منهم واختاروا العمل به لكونه ماخوذا من الثقة مع انه لم
يعارضه لو توقف فيه جمع آخر من دون رده وانكاره وان اختاروا العمل
بما يعارضه لمثل ذلك فاجتمع فيه وصفان عدم اتفاق الجميع فى قبوله و
اتفاق الجميع فى عدم رده وهذا المقام هو مطرح النظرين فاختاره رئيس
الطائفة نظرا منه الى هذا الاتفاق واحتاط السيد قدس سره فيه من جهة
عدم اتفاقهم على العمل به فيعمل حينئذ بعمومات الكتاب المجمع عليها
الموافقة لاحدهما فيقع العمل بواحد منهما ايض لكنه لا من حيث هو بل
من حيث موافقته للكتاب الذى لا ريب فيه ثم ان المعلوم من طريقة
السيد قدس سره على ما يدل عليه مقالاته فى رسائله انه لو لم يوجد لاحدهما
بخصوصه فى كتاب الله موافق يتوقف فيه ان تيسر كما هو الاصل فى
العقل والا يعمل بايهما شاء فلو تيسر مع ذلك رعاية اختيار ما لا يوافق
العامة ايض لكان احوط بلا شبهة فان الظاهر فيما وقع موافقا لهم ومخالفا
ايض ان يكون الموافق صادرا عن تقية فمقتضى اصل طريقته ان لا يترك هذا

فهذا الاجماع ٢

بلغ

الاحتياط ايضا وان لم نجد فى كلامه التعرض لذلك ولعله لم يرا لظهار فى بعض نقضا
مصلحة حفظا لنوع من المداراة معهم طالبا لاقبالهم على الحق بنحو تاليف
لقلوبهم كما هو شيمته فى سلوكه معهم على ما يظهر من تتبع تصانيفه فبالجملة
يوافق ظاهر طريقة السيد قدس سره مقتضى الاخبار المأثورة المشهورة من اهل
بيت العصمة المذكورة فى خطبة الكافى فى الترجيح بين الخبرين المتعارضين منها
خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها اعرضوهما على كتاب الله فما
وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه ومنها دعوا ما
وافق القوم فان الرشد فى خلافهم ومنها بايهما اخذتم من باب التسليم
وسعكم ويوافق ايضا ما روى عنهم عليهم السلام فى هذا الباب من التوقف و
الاحتياط كقولهم لا تعمل بواحد منهما حتى ياتى صاحبك فتسأله عنه وقولهم
اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فظهر ان طريقته
طريقة محكمة متقنة ولكنه انما ياتى هذا النوع من الاحتياطات فى العمل لمن
كان مثله او قريبا منه فى التبحر والتتبع ولا يتيسر لاكثر المكلفين فلا يعمهم
التكليف بذلك على الظاهر لانتفاء الحرج فى الدين اتفاقا ولذا قال ثقة الاسلام
نور الله مرقده فى خطبة الكافى بعد ذكر الثلث الاول من الروايات المذكورة
المأثورة فى طريق الترجيح عنهم عليهم السلام رعاية للتوسعة المنظورة فى الدين
لعموم المكلفين بقوله على صيغة المتكلم مع الغير ونحن لا نعرف من جميع
ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى
العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب

التسليم

التسليم وسعكم انتهى والظاهر ان رئيس الطائفة رحمه الله اخذ طريقة منه رضا ورث
موجهة موافقة للتوسعة والاحتياط كليهما بقى ههنا دقيقة لطيفة هى ان ضيق
السيد قدس سره الامر على نفسه واوقعها فى مشقة تتبع الظواهر والاجماعات
والاختلافات ليقضى به حق الاحتياط الذى يفوت فى تلك التوسعة فكيف
يستقيم مع ذلك قول ثقة الاسلام طاب ثراه فى صورة التوسعة المذكورة
ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع اذ يدل على ان الاحوط ايضا فى هذا المقام
~~لثقة الاسلام وذلك لان الروايات فى باب الترجيح~~ هذا الاوسع لا ما
يقابله الذى اختاره السيد قدس سره فنقول يحكم حق التامل فى هذا المقام
لثقة الاسلام وذلك لان الروايات فى باب الترجيح بين المتعارضين متعارضة
ايضا كما ترى وفى اختيار رعاية تقديم وتاخير لبعضها فى العمل كما التزمه السيد
مظنة اعتماد على الراوى والاستحسان فالاحوط ان يختار المكلف ايما شاء
منها ايضا على جهة التسليم وقبول امرهم من حيث انه امرهم بدون ضم شىء
آخر من قوة الفكر ودقة النظر ليخرج به عن حد التشبه باهل الراى ويدخل
فى الضعفاء المرحومين كما هو المروى عن ابى جعفر عليه السلام رحم الله الضعفاء
من شيعتنا انهم اهل تسليم فان اخذ منهما بما يحوجه الى مؤنة تلك التتبعات
والانظار وقع ايضا فيما فر منه كما لا يخفى فلم يحصل له مع ارتكاب هذا الضيق ٢
حق الاحتياط فصار الاحوط مطلقا بالاخرة قبول التوسعة المذكورة
اولا كما صرح به ثقة الاسلام عطر الله مضجعه فتدبر واحفظ فان المقام
من مزال الاقدام فان العلامة رحمه الله صرح فيما مر من كلامه فى النهاية بوقوع

اصل النزاع بين السيد والرئيس قدس سرهما ولكنه لم يحرر محل النزاع بينهما
وتوهم بعض الفضلاء ان لا نزاع بينهما اصلا بل صرح بان احدا من المتقدمين على
زمن العلامة لم يذهب الى حجية الخبر الواحد وغفل عن تصريح الرئيس في العدة
بحجيته واستدلاله عليها و المحقق الاسترابادي بنى تحقيق هذا المقام
على ما زعم من انه لا يجوز العمل الا بالخبر المقطوع الورود عن اصحاب العصمة فبعد
ما نقل كلام الرئيس في اول الاستبصار قال اقول صريح كلام رئيس الطائفة
قدس سره انه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع او
حكم ورد عنهم عليهم السلم ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود الحكم وان لم
يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وبما صرح به رئيس الطائفة وهو المستفاد
من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلم هو مراد علم الهدى عند
التحقيق فصارت المناقشة بين التحريرين العلمين المقدسين قدس سرهما
لفظية لا معنوية كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى واورد عليه انه دعوى
مرجحة كلامه فيما ذكره ممنوعة اذ ليس فيه ما يرشد اليها بل فيه ما يدل على
خلافها كما لا يخفى انتهى فظهر من مدارج ما ذكرنا طريقة خواص القدماء
على التفصيل مع ما اوجبه زيادة بصيرة فيهما من دقايق الجرح والتعديل
فالتزمها وكن معها فانها شفاء للقليل وشفاء للعليل فان قلت سلمنا
ان عمل القدماء من الاخباريين على طبق العلم لهم بجواز الاخذ بظواهر
ما وصل اليهم من ائمتهم من هذه الاحاد فيجوز ان يكون حصول هذا
العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان ظهور ائمتهم عليهم السلم والامر

بيان وجوه التي يحصل منها العلم بالاحكام في زمان الغيبة

انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الازمان قلنا يحصل لنا بادنى تتبع علوم
لا يبقى معه لنا شك لنا في كيفية طريق العمل منها العلم ببقاء التكاليف الشرعية
الى يوم القيمة مع ان ما اعتبر فيها من الخصوصيات التي لو انفردت منها لاخرجت
عن حقيقتها لم يكن ثبوته لنا الا من طريق الاحاد فكيف لمن يكون فيما بعدنا
من الازمنة مثلا اذا راجعنا وجداننا وتاملنا في الاحكام المتعلقة باجزاء
صلوة الظهر مثلا وشرايطها وموانعها وما يتعلق بها لم نجد شيئا منها حاصلا
لنا من غير طريق الاحاد الا كونها اربع ركعات في الحضر وكون اول وقتها
الزوال واشتمالها على الاركان المشهورة في الجملة وما شابهه من هذه من الضروريات
الدينية وهذا هو حال جميع المكلفين من الطائفة جاهلا او عالما عاميا او غيره
في هذه الازمان عند التتبع والانصاف فهو لعام البلوى لا يسع منه منها
العلم بان المعاصرين لاهل العصمة حتى خواص اصحابهم ممن كان بعيدا عن حضرتهم
بمسافة يوم بل اقل كانوا لم يمكنهم العمل في الاكثر الا بما وصل اليهم غيرهم ممن
وثقوا به في الجملة من اخبارهم وآثارهم ولم ينقل عن احد منهم توقف عند
سماع شيء من الاحكام ممن روى عنهم حتى ينضم اليه خبر آخر ومنها العلم
بان قصد ائمتنا عليهم السلم في تعليم خواص شيعتهم وخيار اصحابهم
هذه الاحكام مع ما ثبت عنهم من الاهتمام في تفهيمهم والامر بحفظها بالكتابة
وبث علمهم في اخوانهم وايراث كتبهم بينهم وامثال ذلك ان يحفظوا لشيعتهم
احكامهم الى آخر الزمان بان اوصلها القديم الى الحديث وعلمها السابق للمسبوق
وهكذا ومنها العلم بان جميع ثقات هذه الطائفة المحقة هذه الاخبار في اعصارهم

وتصانيفهم انما هو لارشاد المسترشدين بالاخذ بها والعمل عليها فلولا
ان التمسك بها معلوم الجواز بينهم لرد بعضهم على بعض وانكروا هذا الجمع و
التصنيف منهم ونقل الينا هذا الرد والانكار مع ان المنقول خلافه من انهم عرضوا
بعض ذلك على الائمة عليهم السلم فلم ينكروا ذلك منهم بل استحسنوه واثنوا على
مؤلفيها ككتاب الحلبي المعروض على الصادق عليه السلم وككتاب يونس والفضل
بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلم ومنها العلم بانهم عليهم السلم ما اشترطوا
على هولاء النقلة لهذه العلوم الى غيرهم في شيء من المراتب ان يذكروا الجميع
الوسايط الى المعصوم لينظر المتعلم اولا في تعديلهم وجرحهم بتتبع احوال
واحد منهم ثم يعمل بما ادى اليه نظره من القبول والرد بل ما اشترطوا عليهم ايضا
ان يذكروا الخصوص المعصوم الذي اخذ هذا العلم منه بل ولا ان يصرحوا
بانه ماخوذ من المعصوم ايضا اعتمادا على دلالة شاهد الحال من اوضاعهم وطريقتهم
الماخوذة من ائمتهم عليهم السلم على انهم لا يفتون في مسئلة بقول مطلق الا عن علم
منهم دون الراي والمقاييس كيف ولو كانوا اشترطوا عليهم شيئا من هذه
الشروط لنقل الينا عادة ولكان ينكر بعضهم على بعض رواية المراسيل والمقاطيع
او المرفوعات او المضمرات او الفتاوى المطلقة المعلوم الابتناء على العلم فهذه
العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم اليها بالضرورة الدينية من عدم جواز
رد قول مؤمن في خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه تستلزم القطع الذي لا يمكن القدح
فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من ثقة في الدين محتاط عن القول بغير علم
معدود من رواة احاديثهم عليهم السلم شيء من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به

بيان القطع بجواز العمل بطرق الاخبار المنقولة عن الائمة مع ميزان التسليم ١٢

وان كان خاليا عن ذكر السند بل عن ذكر المعصوم ايضا خاصا او عاما فلو ذكر لنا مع ذلك
شيئا منها ايضا فهو الفضل وكيف اذا وصل الينا هذه العلوم من المشايخ العظام
المجمعة كلمة العلماء المتتبعين لاحوالهم على فضلهم ودياناتهم وورعهم
كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة وكالشيخ الاجل المفيد
والسيد السند المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين اخيه الجامع لنهج
البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله مساعيهم فثبت بذلك
معرفتنا بجواز العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها اليهم بالتواتر
ونحوه ثم كيف اذا كان مصنف الكتاب من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم زمانا
وابرهم واورعهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب العرفان واليقين
باتفاق جميع الطائفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام
وعين خواص الانام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله
روحه ونور ضريحه فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند
حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين ايضا و
الاستمداد ببركته والتضرع عنده تشبكه والتعبير عنه بشيخ المشايخ
مستمرة الى الان يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل عن اذكياء الفضلاء انه
لم يصنف في الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالرتبة والمتانة
والاحكام والاتقان من سائر التصانيف عند اللبيب الفطن كامتياز
الشمس من سائر النجوم حتى انه مع ظهور جلالة شانه عن ارتكاب الطعن
ومبالغته خصوصا فيما يرجع الى تحسين نفسه وصف في خطبته بانه كتاب يجمع

بيان مزية كتاب الكافي على غيره

فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ
من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلم والسنن
القائمة التي عليها مدار العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه ثم انه
لا يخفى ان من تامل في هذا الكلام وفي سائر فقرات خطبته وانصف من نفسه
ورفض ما لا يناسب لطالب الحق عن طبعه علم منه بلا عروض شك واختلاج
ريب ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد وايجاب التدين به في زمن الغيبة
الكبرى مع احتمال كونه مأموراً به من الناحية المقدسة احتمالاً قريباً جداً
فانه من المعلوم المشهور انه كان صنفه ببغداد في مدة عشرين سنة في زمان
الغيبة الصغرى وعدم انقطاع السفراء فانه اعلى الله شانه مات في سنة
ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة سنة وفات ابي الحسن علي بن محمد السمري رحمه الله
آخر الثقات الامناء وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب وخواص
شيعته وهي سنة يقال لها في عرف اهل التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار ارتحال
الاكابر والاعيان فان في تلك السنة ارتحل ايضاً علي بن الحسين بن موسى القمي
والد الصدوق رحمهما الله صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة
او وقوع ما دل عليه ايضاً من انقضاض الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام
المنجمين او المسطور من جملة الملاحم المأثورة وبالجملة كان قدس سره في جميع مدة
عمره معاصر السفراء رحمهم الله واقعاً في زمان الغيبة الصغرى لانه لم يكن عمره زائداً
على اربع وسبعين ولا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل الامام
العسكريين ايضاً عليهم الصلوة والسلم فبعيد كل البعد ان لا يعاشر السفراء ولا
يخالطهم مع هذه المجاورة ومع كونه في هذه المرتبة في الفضل والورع والاهتمام
في امور الدين بل وان لا يعرض بتوسطهم حاله وشغله على الناحية المقدسة ولا يحصل

الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو من عمدة اسباب
انتظام امر الشيعة في طريقتهم وازالة حيرتهم في فترتهم وتجديد لمهمات ما كان
شارف الاندراس من الاصول الاربعمائة المشهورة وغيرها من الكتب المعول
عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من المخالفين في جامع الاصول في وصفه قدس
سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلم في راس المائة الثالثة بعد ما ذكر ان
علي بن موسى الرضا عليه السلم هو المجدد لهذا المذهب في راس المائة الثانية وذلك
لما رووا عن النبي صلى الله عليه وآله من وجوب ثبوت مجدد للدين في راس كل
مائة فتدبر ولا تغفل وعلم ايضاً مما صرح قدس سره في هذا الكلام بان كل ما ذكر في
كتابه هذا هو من الآثار الصحيحة عن الصادقين التي بالعمل بها يؤدى فرض الله
عز وجل وسنة نبيه عدم الاحتياج الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال السند
وانه فصل مذكور على سبيل التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين ان
كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل وانه غير موقوف على تحقيق صحة الاحاد
المسطورة فيه قال صاحب الفوائد من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار
والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت في زمان
الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره ممتازة عن غيرها
ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع بينهما في كتاب واحد في مقام الهداية
والارشاد من غير نصب علامة مائزة ذلك ظن الذين لا يوقنون انتهى و
يظهر من سياقه كلامه ايضاً ان الصحة غير مختصة ببعضها دون بعض بل عبارة
عن معنى يوجد في جميعها فليس المراد بها المصطلح عليها في عرف المتاخرين من

بيان عدم الاحتياج الى الفحص عن احوال رجال
سند الروايات المذكورة في الكافي ١٢

المجتهدين الذين قسموا احاديث كتب اصحابنا تبعا لاصطلاح العامة الى
الاقسام الاربعة المشهورة باعتبار رجال سندها احدها الضعيف الغير
المعتبر اصلا قال الشيخ البهائي رحمه الله في اوايل كتاب مشرق الشمسين استقر
اصطلاح المتاخرين من علمائنا على تنويع الحديث المعتبر ولو في الجملة الى
الانواع الثلثة المشهورة اعني الصحيح والحسن والموثق بانه ان كان جميع سلسلة
سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح او اماميين ممدوحين بدونه
كلا او بعضا مع توثيق الباقي فحسن او كانوا كلا او بعضا غير اماميين مع توثيق
الكل فموثق وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم
كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث
اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق والركون انتهى و
ذهب صاحب الفوائد الى ان معنى الصحيح عندهم ما علم علما قطعيا ورود
عن المعصوم ولو كان من باب التقية ولا يخفى ان التزام هذا المعنى في الصحيح
افراط غير محتاج اليه بعد ثبوت العلم بجواز التدين بتلك الاثار واستفادة
الاحكام الواصلية منها وكذا ما التزم من انه لا يجوز العمل منها بغير قطعي
الدلالة على المراد بنفسها او بالقراين بناء على ان العمل لو بني على غير ذلك لكان
مبنيا على غير علم فيكون مبنيا على الظن المنهي عن اتباعه قال الاستاد دام ظله
في حواشي العدة ان بناء طريقته على توهم انه ليس واسطة بين العلم و
الحكم لاجل العلم بصدور الرواية عن المعصوم مع العلم بالمراد بها وهذا
باطل لجواز العمل والحكم بظواهر القرآن وظواهر الروايات الجامعة للشروط لاجل

الظن بحكم الله الواقعي
وبين العمل والحكم لا براء

العلم

العلم بان الحكم مدلول ظاهرهما سواء كان الحكم مظنونا ام لا وسواء كانت
الروايات معلومة الصدور عن المعصوم ام لا انتهى فان قلت على
ما ذكرتم يجوز لنا العمل بما في هذه الكتب من الروايات عنهم عليهم السلم
بعد فهم ظواهرها من دون سماع من شيخ او قراءة عليه او نحوهما من
انحاء التحمل كالاجازة والمناولة كما اشتهر وهذا خلاف ما ذكره السيد نفي
قدس سره في بعض اجوبته عما سئل عنه من انه هل يجوز لعالم او متمكن من
العلم او عامي الرجوع في تعرف احكام ما يجب عليه العمل به من التكليف الشرعي
الى كتاب مصنف كالرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه او كتاب رواية
كالكافي للكليني او كتاب اصل ككتاب الحلبي ام لا يجوز فقال في الجواب انه لا
يجوز لعالم ولا عامي الرجوع في حكم من احكام الشريعة الى كتاب مصنف لان
العمل لا بد ان يكون تابعا للعلم على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما
انتهى قلنا من المعلومات التي لا شك فيها ان مطالعة كل كتاب متواترة
النسبة الى مؤلفه اذا اطمأن الذكي بصحته من وجوهها انما هي بمنزلة سماع نطق
مؤلفه بما فيه فلا يفيد مجرد سماعه من غيره ولا الاجازة او المناولة وما
اشبههما مما اعتبروه زيادة فائدة فضلا عن ان يكون من شروط جواز الاخذ
به كما توهم قال صاحب المعالم فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر
حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب الاخبار الاربعة
فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن
الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء سلسلة الاسناد
بالنبي والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب للتيمن كما لا يخفى انتهى

فيمكن ان يحمل كلام السيد على صورة ان لا يكون للناظر فيه علم بنسبته الى مصنفه او على اختصاص عدم الجواز بالكتاب المصنف المذكور فيه الفتاوى المطلقة المجردة عن الرواية لاقتصاره فى الجواب عليه فلا يشمل ما عطف عليه السائل من كتاب الرواية وكتاب الاصل فيكون مضايقته فى العمل بالفتوى المطلقة باعتبار امكان ابتنائها على اخبار الاحاد بالمعنى الذى لم يجوز العمل به كما مرّ لا فى العمل بالرواية المشتمل عليها مثل الكافى واصول الحلبى فان قلت فكيف الحال فى صورة تعارض الروايات قلنا قد مرت الاشارة الى ان طريق الترجيح ايضا بينها فى هذه الصورة مستفاد منها ايضا بدون احتياج الى الخارج كما يلوح من لفظ ما يكتفى به المتعلم من خطبة الكافى وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منها من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان بميل النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدها اسهل وامثال ذلك فان قلت هذا كله انما يجرى فى عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامى قلنا يعلم كل عامى وصل اليه وجوب طلب العلم فى مسائله المحتاج اليها وقبل من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا ان مطلوبه هذا انما يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق سلوكه مع غيره كما فى صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم عن غيره وكذا الموثوق به عن غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع الى عالم فى تعلم مسئلة يعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيترتب عمله على العلم ايضا واما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علم من الاخبار والاثار فيلقى اليه الرواية بلفظها او بظاهر معناها بعنوان الاخبار والاعلام دون الاجبار والالزام لئلا

بيان طريق العمل عند تعارض الروايات

بيان كيفية حصول العلم للعامى بالاحكام

يجر الى الافتاء والقضاء المعلوم انهما لا يجوزان الا للعالم بالاحكام الواقعية اذا عرفت ما ذكرنا بتفاصيله تبين لك ان اهل العلم لا يقولون فى غير الضروريات الدينية وما يجرى مجراها على غير الكتاب والاخبار المروية عن اهل البيت المشتملة على السنن النبوية ويجتنبون من اتباع الاراء والظنون فى استنباط المعانى منهما بل يعتبرون الظاهر ولا يتجاوزون عنه وما لم يوجد بعد التتبع فى ظاهر شئ منهما فحكمه عندهم كحكم ما لم يبلغ فيه خطاب اما الاباحة سمعا على ما صرح به الصدوق رحمه الله فى الاعتقادات او التخيير بين اقوال الطائفة المحقة فيه لو كانت والا التوقف بحكم العقل كما مال اليه السيد المرتضى قدس سره واما اهل الاجتهاد المتبعون لظنونهم فى نفس الاحكام فمع اختلاف ارائهم وتفرق اهوائهم كما ستطلع عليه اتفقوا على انقسام الرعية الى مجتهد ومقلد فيوجبون على المجتهدين تحصيل الظن بالاحكام الواقعية وعلى المقلدين الاخذ بمقتضى ظنونهم واتفقوا ايضا على ان ظن المجتهد بحكم موجب لعلمه بجواز العمل به والافتاء لمقلديه وعمدة متمسكاتهم فى ذلك الاجماع الذى يدعونه حتى ان صاحب المعالم رحمه الله من الخاصة صرح به بقوله ان التعويل فى الاعتماد على ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعى وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به انتهى واتفقوا ايضا على وجوب الاجتهاد على الكفاية واتفقوا ايضا على عدم انحصار المدرك للحكم الشرعى الغير المقطوع به فى الكتاب والسنة وعلى انحصار مدركه منهما فى غير المعلومات المراد من النصوص السالمة من الكتاب وفى مثله من المقطوعات الصدور من السنة وكذا فى غيرهما كغير المعلومات الوقوع من معلومات الحجية من الاجماع بناء على عدم دخول القطعيات من الاحكام فى المسائل الاجتهادية لان المجتهد من حيث هو مجتهد

تفصيل اتفاق المجتهدين واختلافاتهم فى امور متعلقة بالاجتهاد

غير قاطع بشيء وبعبارة اخرى صحة اطلاق العالم على المجتهد باعتبار معلومات لا باعتبار
مظنونات وبالعكس فكل عالم من حيث هو غير مجتهد وكل مجتهد كذلك غير عالم فافهم
واتفقوا ايضا على جواز مخالفة مجتهد لمجتهد اخر في الحكم ثم انهم اختلفوا هل كل من
المجتهدين المختلفين مصيب ام لا فمنهم من زعم كابي الحسن وابي هاشم وابي حنيفة
ان ليس لله تعالى حكم معين في كل مسئلة يجري فيها الاجتهاد من غير المعلومات قطعا
كالضروريات الدينية بل انه فوضه الى اراء المجتهدين وظنونهم فالذي نظر المجتهد
اليه فهو حكم الله الواقعي في حقه وحق مقلده ويقال لهم المصوبة ومنهم من
ذهب كجميع الخاصة والاصم وبشر المريسي من العامة الى ان لله تعالى في كل واقعة
حكما معينا يعلمه العالمون ولكن من لم يعلمه واجتهد فيه فقد تتفق له الاصابة
وقد لا تتفق له الاصابة ويقال لهم المخطئة ودليل الخاصة على بطلان هذا
التصويب ظاهر فان من ضروريات مذهبهم ان لله تعالى حكما معينا في كل حادثة
الى يوم وان علم الجميع عند الائمة الطاهرة العارفين بكتاب الله المحيط بها
بظواهره وبواطنه واما العامة المنكرة للتصويب فاستدلوا على بطلانه بان
تصويب كل مجتهد فيما اجتهد مستلزم للمحال بيانه انا لو فرضنا زوجا مجتهدا
شافعيا وزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل
يعتقد الحرمة فيلزم من تصويب المذهبين حلها وحرمتها وايضا لو فرضنا
ان ينكح مجتهد امرأة بغير ولي لانه يرى صحته وينكح مجتهد اخر تلك المرأة
باذن وليها وهو يرى بطلان الاول فيلزم من تصويب المذهبين حلها
لهم واجاب العضدي في شرح مختصر الاصول عن هذا الدليل اولا بالنقض بانه

ابطال مذهب التصويب عند الخاصة والعامة

مشترك

مشترك الالزام اذ الخلاف في انه يلزمه اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق هو الحل وهو انه يرجع
الى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان النقض غير وارد فانه
لا يلزم من لزوم اتباع الظن اتفاقا مفسدة اجتماع الحل والحرمة او حل زوجة لزوجين
في الواقع على كل من المذهبين فخالطين ما جعل المستدل مفسدة وبين غيره واما
ثانيا فلان الحل غير حاسم للنزاع لجواز فرض اختلاف الحكام ايضا في ذلك فيحتاج
كل من المتخاصمين من يوافقه الان بفرض قطعه بنوع من الجبر والاستيلاء بعض الحكام
على بعض ولا لاصل المفسدة وهو لزوم المحال في الواقع لما عرفت من انه لازم على فرض
التصويب البتة فتدبر ثم انهم اختلفوا ايضا في تحقق المجتهد المطلق وهو الذي يتمكن
من استنباط كل مسئلة شرعية فرعية نظرية فان الامدي من الشافعية وصدر الشريعة
من الحنفية انكراه ثم على تقدير تحققه اختلفوا في امكان حصول العلم به من نفسه
فضلا عن حصول العلم به بعينه من غيره ثم على تقدير وقوع الجميع اختلفوا في
جواز اعتماد المتجزي على ظنه فيما اجتهد فيه فذهب بعضهم الى وجوب اخذه
عن المجتهد المطلق كسائر المقلدين ثم على تقدير جواز الاعتماد المذكور اختلفوا
في جواز اخذ مقلد من هذا المتجزي مع تحقق المجتهد المطلق في كل زمان فمنهم
من قال يجوز وقد يوجد في بعض الازمنة فيقوم مجتهد المذهب وهو المقتدي
لامام من الائمة مقامه ولا يعتبر فيه الشروط المعتبرة في المطلق ويكفيه
معرفة قواعد امامه فاذا سئل عن حادثة لم يعرف للامام فيها نصا اجتهد فيها على
مذهبه وخرجها على اصوله ومنهم من يرى انه لا يتادى فرض الكفاية بالمجتهد
المقتدي وقيل يتادى به فرض الكفاية في الفتوى وان لم يتادى به فرض الكفاية

المطلق واختلفوا ايضا في تجزي

فی احیاء العلوم منها الاستمداد فی الفتوی ویظهر من کلام بعض علماء العامة ان
منهم من ذهب الی انه انعقد اجماع فی زمن المتاخرین علی انه لا یجوز العمل الا باجتهاد
اربعة من مجتهدیهم الی یوم القیمة فلو قلد احد فی هذا الزمان وبعده مجتهدا
خامسا من مجتهدیهم المتقدمین او اجتهد اجتهادا جدیدا کان من اهل البدعة
والضلالة نعم یجوز الاجتهاد فی مذهب احد الاربعة کما فی تلمیذی ابی حنیفة فانهما
اجتهدا فی مذهبه واستخرجا فتاوی بناء علی اصوله ولیس لاحد من هذه
الطوائف المتخالفة دلیل قطعی علی صحة مذهبه ولیس ایضا لهم علی ما اتفقوا علیه مما
خالفوا به اهل العلم دلیل کذلک بل ولیس ایضا علی ما ادعوه فی جمیع تلک المراتب مما
افاد ظنا قویا علی التحقیق فیرجع فی الحقیقة کل ما تجشموا فیه لاثبات مطالبهم
الی الاجتهاد نظیر نور علی نور مشنه ما یدعی فی نحو بابهم فی مسئلة التجزی وهو المذهب
المشهور المنصور بین اکثر المتاخرین سیما اعلام مجتهدی الامامیة رحمهم الله
تعالی علی روایة ابی خدیجة وامثالها فعلی هذا لا یخفی انه یمکن ان یوجه به ما
اشتهر عن نفاته منهم ان فرض صحة التجزی یستلزم الدور فلا یکون توهما باطلا
کما افاده الشیخ البهائی نور الله مرقده فی الزبدة بیانه ان یقال من لوازم صحة الاجتهاد
مطلقا ان یکون ظن المجتهد موجبا للعلم بجواز العمل بمظنونه ولما انحصر دلیل
صحة التجزی فی الظنیات عندهم ایضا لعدم تحقق الاجماع القطعی الذی یدعونه
فی المطلق وعلیه اعتمادهم کما مر فی التجزی اتفاقا لزم ان لا یعلم المتجزی ان
ظنونه موجبة للعلم المذکور ما لم یعلم ان ظنه فی صحة التجزی ولحوقه بالاجتهاد
المطلق موجب للعلم بجواز العمل بمقتضاه وبالعکس وبعبارة اخری حصول علم

التجزی

المتجزی بان ظنونه فی المسائل متبعة موقوف علی حصول علمه بان ظنه فی مسئلة التجزی
متبع وبالعکس فیلزم الدور لزوما واضحا ولا یخفی ایضا ان ما اعتمد علیه بعض الفضلاء
فی اثباته من ان المتجزی اذا اطلع علی دلیل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوی المجتهد
المطلق فی تلک المسئلة وعدم علمه بادلة غیرها لا مدخل له فیها فیمکن دفعه بان
مساواته للمجتهد المطلق فیها انما تنفع اذا کان حجیة اجتهاد المجتهد المطلق منوطة
بالاطلاع المذکور ولم یعتبر فیه شیء آخر وهو باطل عند القائلین به ایضا
اذ فرعوه علی ما ادعوه من اجماع الامة علیه وصرح محققوهم بانه لیس علیه دلیل
قطعی غیره ومعلوم عدم تحقق الاجماع المذکور فی التجزی فتامل ثم اعلم ان فتح
اصل باب الاجتهاد باتفاق الاذکیاء من اهل السنة انما وقع من جانب الصحابة
الذین کانوا لم یرضوا بما امر الله تعالی به ونص نبیه صلی الله علیه وآله علیه من
الرجوع الی اهل البیت علیهم السلام والتمسک بذیلهم واستعلام الاحکام منهم
مع علمهم بعلمهم بجمیعها حبا للریاسة وطمعا فی الزخارف فالسلف منهم کانوا
یبنون علیه بعض افعالهم واحکامهم وفتاویهم فی الحوادث والوقایع التی تمس
الحاجة الیها ویشتبه الحق فیها علیهم بدون التجاوز عن هذا القدر الی النظر
فیما لا احتیاج لهم الیه بمحض احتمال الوقوع فعادتهم غالبا فیما یرفع الیهم ان
یحکموا فیه بشیء یظنون انه الحکم الواقعی فربما کانوا یرجعون عنه بتنبیه امیر
المؤمنین علیه السلام علی خطائهم کرجوع عمر عن رجم الزانیة الحاملة الی امیر
علیه السلام وهکذا فی کثیر کما هو المشهور بین الجمهور او بتنبیه غیره ممن کانوا
یعدونه منا ایضا احیانا اذا انطق فیه بحجة بینة یتفطنون بها علی خطائهم کرجوع

عمر عن النهي عن الغلو في الصداق بتنبيه امراة اياه على آية القنطار وكرجوعه عما
حكم به في الفريضة المشركة قال صاحب القاموس المشركة كمعظمة ويقال المشتركة
زوج وام واخوان لام واخوان لاب وام حكم فيها عمر فجعل الثلث للاخوين
للام ولم يجعل للاخوين للاب والام شيئا فقالوا له يا امير المؤمنين هب
ان اباهما كان حمارا فاشركهما بقرابة امنا فاشرك بينهم فسميت مشركة وحمارية
انتهى وقد لا يرجعون ويجترون على خطاءهم لما يميل اليه طبعهم من
المساهلة في الامور الدينية هذا حالهم في المشتبهات عليهم وقد اشار
امير المؤمنين عليه السلام اليه في خطبة مذكورة في نهج البلاغة بقوله فيا عجبا
ومالي لا اعجب من خطاء هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتصون
اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون
عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ما
عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم
في المهمات على آرائهم كان كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى
بعرى وثيقات واسباب محكمات الخطبة واما ما ارتكبوه من الخلاف الصريح
للكتاب والسنة لمصالح انفسهم كمنع عمر عن احضار ما امر به في احتضاره
لان يكتب شيئا لن يضلوا بعده وعن متابعة امير المؤمنين عليه السلام
بعده صلى الله عليه وآله وعن تصرف فاطمة عم في فدك بعدما رضي به
ابو بكر وكتب لها كتابا وامثالها او لمصالح اخر كمنعه عن المتعتين متعة
النساء ومتعة الحج وقول حي على خير العمل في الاذان بقوله ثلث كن في عهد

رسول الله صلى الله عليه وآله وانا احرمهن واعاقب عليهن فلم يكن من اجتهاد
بل من عناد وافساد في الدين عمدا لظهور انهم فيها كانوا غير طالبين [illegible]
للحكم الواقعي لله تعالى بل عالمين بخلافه فكيف يكون اجتهادا فعدّ قوم منهم
امثال ذلك اجتهادا مقابلا لاجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وادخلوه من جملة
المجتهدين في الاحكام وتجويز خطائه فيها كالشارح الجديد للتجريد و
من وافقه تعصبا ركيك جدا نعم صارت هذه الافعال والاحكام منهم
سببا عظيما ومستندا قويا للاجتهادات ممن تبعهم بعدهم ولذا استحسن
الوالهون في حسن الاجتهاد منهم ما وقع من عمر في احتضار النبي صلعم نقل ابن
حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في باب مرض النبي صلعم عند ذكر حديث
منع عمر النبي صلعم عن قوله ائتوني اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدا عن
النووي انه قال اتفق العلماء على ان قول عمر حسبنا كتاب الله من قوة
فقهه ودقيق نظره لانه خشي ان يكتب امورا ربما عجزوا عنها فاستحقوا
العقوبة لكونها منصوصة واراد ان لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء
انتهى هذا حال السلف واما الخلف منهم كابي حنيفة وامثاله فانما كانوا
يتوغلون في الاجتهاد بالنظر في جزئيات مسائل تمام ابواب فروع الفقه و
استخراج المسائل الغريبة واحكام الصور النادرة اظهارا للتبحر في تلك
الجهالات وحبا لعلم القوم اياهم من ارباب الرأي واصحاب المقالات روى
الشيخ ابو عمرو محمد بن عبد العزيز الكشي رحمه الله باسناده عن حريز
قال دخلت على ابي حنيفة وعنده كتب كادت تحول فيما بيننا وبينه فقال

ذكر طريقة [illegible] ابي حنيفة [illegible] العلماء

فقال لي هذه الكتب كلها في الطلاق قال قلت قوله تعالى يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة فقال لي وانت
لا تعلم شيئا الا برواية قلت اجل قال لي ما تقول في مكاتب كانت مكاتبته الف
درهم فادى تسعمائة وتسعة وتسعين درهما ثم احدث يعني الزنا فكيف
تحده فقلت عندي بعينها حديث حدثني محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام
ان عليا عليه السلام كان يضرب بالسوط بثلثه وبنصفه وببعضه وبقدر اداءه
فقال لي مالي لا اسالك عن مسئلة لا يكون فيها شيء فما تقول في جمل اخرج من
البحر فقلت ان شاء الله فليكن بقرة ان كانت عليه فلوس اكلناه والا فلا
انتهى وهكذا ازداد الناس بعدهم شوقا الى توسيع ابواب الاجتهاد
فاشتغلوا بتدوين اصول الفقه وذكر مظان الاجتهاد وكيفية تحصيل الظن
منها فصار المعتبر عندهم من اصول الامارات التي بها يستدلون على العمل
في الاحكام وعليها يعتمدون ويعبرون عنها بالادلة الشرعية ومداركها
منحصرا في خمسة وان تشعب بعضها او تفرع عليه غيرها الاول والثاني
الكتاب والسنة النبوية المعروفة بينهم على تفصيل وشروط بينهم من حجيتهما
وقد يلحقون بها عمل الصحابة والتابعين بل عمل غيرهم ايضا ممن اعتمدوا
على تدينه احيانا والثالث الاجماع المعتبر على رايهم المفيد للقطع
عندهم وهو العمدة بينهم حتى فرعوا عليه العمل باصل الاجتهاد كما مر
والعمل بظاهر الكتاب والسنة ايضا قال العضدي في شرح المختصر في ابطال
الاستدلال بظاهر القرآن على حجية الاجماع بقوله لان التمسك بالظاهر

انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون
اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واعترض عليه الاستاد دام
ظله في حواشي العدة بان جواز التمسك بظاهر القرآن في مسائل الاصول والفروع
ثابت ضرورة من الدين او باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع وان
لم يعلم حجية كل اجماع انتهى فان قلت كيف بعد الاجماع مع افادته القطع من
مظان الاجتهاد قلنا قد مر في ذيل ما اشرنا اليه من تعيين المدارك من الكتاب
والسنة ان دخوله في مدارك الاحكام الاجتهادية باعتبار افراده المظنونة او ما
يجري مجراها الرابع القياس الذي اول من دان به من الناس كما هو المشهور هو ابو حنيفة
عمل به في زمن الصادق عليه السلام ولم يتنبه لبطلانه بما وصل اليه منه عليه السلام في
ذلك كما يدل عليه الاخبار والاثار وهو عبارة عن مساواة فرع للاصل في علة
حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع فله اركان اربعة وكذا اقسام مفصلة
بينهم بشروطها يعملون بها مطلقا ويأولون ما يدل على سقوطه من ظواهر
الكتاب الناهية عن اقتفاء غير المعلوم المانعة من اتباع الظن ولا يلتفتون
الى انكار كثير من الصحابة كابن عباس وشيخهما له كما هو المشهور ولا الى اجماع
الائمة الطاهرة على بطلانه ولا الى ظهور كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل
وتماثلها مع التخالف وانما العمدة في مستنده بينهم بعض ما يروونه ظاهرا فيه
من الكتاب والسنة الخامس دليل العقل كالاستصحاب والبراءة الاصلية و
الاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها ففي هذا الخامس يندرج امور كثيرة
ستقف على حقيقة معظمها عن قريب هذا هو حكاية اصول العامة واما

بيان طريقة [illegible]

الخامسة من مجتهدی علماء الشيعة الامامية رضوان الله عليهم وان
وافقهم الاكثر فی الاكثر من تلك الاصول بحسب الظاهر ولكن بالتزام ضروريات
مذهبهم فيها ورعاية اجراء ما تلقوه من ائمتهم عليهم السلم عليها صارت ممتازة عن
اصولهم امتيازا كادت تنقلب حقيقة اخرى فصار الكتاب يرجعهم فيه
الى التفسيرات الماخوذة عن المعصومين عليهم السلم والتاويلات الماثورة عن
العلماء الراسخين ع كتابا كان غير كتابهم وصارت السنة باختبارهم عن
احوالها وعدم اعتمادهم على رجالها وسؤالهم اهل الذكر عن مشكلاتها واخذهم
عنهم معانی معضلاتها ومتشابهاتها سنة مثمرة مفيدة خلاف سنتهم ثم اضافوا
ايضا الى مختارها من الاثار والاخبار المحفوظة لهم من اهل البيت المترجمين
لصاحب الشريعة الموافقين له فی السنة والطريقة اضعاف مضاعفها فلما يقع
واقعة لا يسهل استنباط حكمها من جزئياتها وكلياتها وقلما يحدث حادثة
لا يتيسر استخراج الخلاص منها عن اصولها وفروعها قال الشيخ البهائی رحمه الله
فی رسالته الموسومة بالوجيزة فی الدراية وما تضمنته كتب الخاصة رضوان
الله عليهم من الاحاديث المروية عنهم عليهم السلم تزيد على ما فی الصحاح الست
بكثير كما يظهر لمن تتبع احاديث الفريقين وقد روى راو واحد وهو ابان
بن تغلب عن امام واحد اعنی الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق
عليه السلم ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال انتهى هذا ولكن اتبعوهم
فی تقسيم الاحاديث الى الاقسام المشهورة بينهم مخالفا لقدمائهم وهو ايضا
فی الحقيقة اتباع فی الاسم لا المسمى كما لا يخفى وعذرهم فی ذلك على ما ذكره

صاحب كتاب المنتقى ان القدماء كانوا يستغنون عنه فی الغالب بكثرة القرائن
الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف فلما اندرست تلك الاثار
اضطر المتاخرون الى تمييز الخالی من الريب وتعيين البعيد عن الشك ثم قال
ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة الا من السيد جمال
الدين بن طاوس واذا اطلقت الصحة فی كلام من تقدم فمرادهم منها الثبوت
او الصدق انتهى وقال الشيخ البهائی ره فی مشرق الشمسين بعد ذكر ما يقرب من
ذلك فی عذرهم عن اتباع هذا الاصطلاح ثم انهم اعلى الله مقامهم ربما
يسلكون طريقة القدماء فی بعض الاحيان فيصفون مراسيل المشاهير كابن
ابی عمير وصفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من انهم لا يرسلون الا عن عدل
بصدقه بل يصفون بعض الاحاديث التی فی سندها من يعتقدون انه
او ناووسی الصحة نظرا الى اندراجهم فيمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم و
هذا جرى العلامة فی المختلف حيث قال فی مسئلة ظهور فسق امام الجماعة ان
حديث عبد الله بن بكير صحيح وفی الخلاصة حيث قال ان طريق الصدوق
الى ابی مريم الانصاری صحيح وان كان فی طريقه ابان بن عثمان مستندا فی
الكتابين الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح منهما وقد جرى شيخنا الشهيد
الشهيد طاب ثراه على هذا المنوال ايضا كما وصف فی بحث القراءة من الشرح
حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة وامثال ذلك فی كلامهم
كثير فلا تغفل انتهى واما الاجماع فباشتماله فيه دخول المعصوم او ما يقرب
منه صار الحجج التی لا ريب فيها فلم يعتبروا الاجماعات المختلفة المتداولة بين

العامة فانه غير مثمر عندهم ظنا بالحكم فضلا عن العلم بل العلم حاصل لهم بخلاف
كثير منها من جهة التواتر عن الائمة عليهم السلم ولهذا المبحث زيادة توضيح و
تفصيل نحن عن قريب في مقامها ان شاء الله تعالى واما القياس فعندهم ساقط عن
الاعتبار لتواتر الروايات عن الائمة عليهم السلم في النهي عن استعماله قال المحقق
الحلي رحمه الله في رسالته في اصول الفقه بعد تحديده الاجتهاد بما يشمل القياس فان
قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا اذا استثني القياس
كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس
انتهى والمشهور بينهم ان ابا علي بن الجنيد من قدمائهم كان يستعمله ولكن قيل
ايضا انه رجع عنه اخيرا نعم جمع منهم قد يستعملون طريق الاولوية ومنصوص العلة
اعتقادا من محققيهم انهما ليسا منه وان ادخلهما العامة في القياس واكثر ما روى المخالفون
من قبيل القياس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن امير المؤمنين عليه السلم محمله
الخاصة على احدى الصورتين المذكورتين واما دليل العقل فقد حصره بعض مصنفي
الاصول منهم في احد قسمي الاستصحاب وبعضهم ضم اليه امورا اخرى وعبر عن
المجموع بدلائل العقل فينبغي اولا تصوير ان دليل العقل كيف يتصور ان يعد من جملة
الادلة الشرعية ثم الشروع في تفصيلها فنقول المراد من دليل العقل هنا ما اعتقد
العقل به من حيث هو ان الحكم الشرعي يجب ان يكون على طبقه واذا لم يقم عليه
شيء من الادلة السابقة فبهذا الاعتبار يكون شرعيا وقد عد منه المحقق في المعتبر
والشهيد في الذكرى رحمهما الله وجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة
الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك قال السيد المرتضى قدس سره في

قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد م

تصوير ان دليل العقل كيف يعد من الادلة الشرعية ١٢

التبصر

الذريعة في اثبات اباحة ما لم يرد به شرع بعد ادعائه انتفاء المضرة العاجلة
واما المضرة الآجلة فهي العقاب انما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان
يرد به لو كان ثابتا انتهى ووجهه ان عدم الاعلام منه تعالى بوجوب اجتنابه
المكلف عنه اغراء منه تعالى بالقبيح وهو منفي عنه تعالى بالاصول الدينية وههنا
دقائق لا بد من التنبيه عليها للبصيرة في المباحث الآتية الاولى ان المنكرين
للحسن والقبح العقليين كالاشاعرة من العامة لا يناسبهم ان يتمسكوا في
فقهياتهم بشيء من ادلة العقل كالاستصحاب ونحوه فان اثبات حكم
شرعي بالعقل اعتراف بحسنه عند التحقيق مع ان الواقع منهم خلافه الثانية
ان اثبات الحكم الشرعي بالعقل موقوف على اثبات ان مرتكب القبيح العقلي
مثلا كانه ملوم في العاجل معاقب في الآجل ايضا حتى صار حراما شرعيا
وهذا خلاف التحقيق الذي ذهب اليه الفحول من العلماء ويدل عليه ظاهر قوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والاخبار المأثورة بل المتواترة
معنى في انه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد الرسل ليهلك من هلك عن
بينة ويحيى من حي عن بينة الثالثة ان حكم العقل بان الحكم الشرعي في
المسئلة الفلانية يجب ان يكون هكذا انما يتصور اذا افاد الدليل الظن به لا
اقل وبعض من هذه الدلائل كالاستحسان والمصالح المرسلة وان لم يبعد فيه
ذلك ولكن بعضا آخر منها كاصالة النفي وما يشبهها مما يستبعد فيه افادة الظن
الحكم بل التحقيق ان غاية ما يحصل للعقل من مثلها الحكم بان طريق العمل هو
هذا واين ذلك من الحكم الواقعي الذي يطلب اهل الاجتهاد تحصيل الظن به

اشكالات في عد دليل العقل من الادلة الشرعية

فافهم اذا عرفت هذه الدقائق فاعلم ان عمدة دلائل العقل التى اشتهر عدها
من جملة الادلة الشرعية امران الاول الاستصحاب وهو اثبات الحكم
او نفيه فى الزمن الثانى تعويلا على ثبوته او نفيه فى الاول فيكون قسمين
استصحاب الاثبات واستصحاب النفى فالاول حجة عند جمع من اعلام
الخاصة دون الثانى والثانى عند جمع اخر دون الاول او معه والثانى نفيه
وبعض الحنفية على حجية الجميع واكثر الحنفية على الثانى خاصة وقد يطلق
الاستصحاب على العمل بمثل الحكم السابق وبهذا المعنى لا يكون معدودا
من تلك الادلة وقد كان اشتبه ذلك على بعض نقل ان القاضى البيضاوى
لما وقف على ما افاد العلامة الحلى رحمه الله فى بحث الطهارة من القواعد بقوله
ولو تيقنهما اى الطهارة والحدث وشك فى المتاخر فان لم يعلم حاله قبل
زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى كتب بخطه الى العلامة يا مولانا جمال
الدين ادام الله فواضلك انت امام المجتهدين فى علم الاصول و
قد تقرر فى الاصول مسئلة اجماعية هى ان الاستصحاب حجة ما لم يظهر
دليل على رفعه ومعه لا يبقى حجة بل يصير خلافه هو الحجة لان خلاف
الظاهر اذا عضده دليل صار هو الحجة وهو الظاهر وههنا الحالة السابقة على
حالة الشك قد انتقض بضده فان كان متطهرا فقد ظهر انه احدث حدثا
ينقض تلك الطهارة ثم حصل الشك فى رفع هذا الحدث فيعمل على بقاء
الحدث باصالة الاستصحاب وبطل الاستصحاب الاول وان كان
محدثا فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة المتاخرة عنه ثم حصل الشك فى

ناقض

ناقض هذه الطهارة والاصل فيها البقاء وكان الواجب على القانون الكلى الاصولى
ان يبقى على ضد ما تقدم انتهى كلامه فاجاب العلامة قدس سره وقفت على
افادة مولانا الامام العالم ادام الله فضايله واسبغ وتعجبت من صدور
هذا الاعتراض عنه فان العبد ما استدل بالاستصحاب بل استدل
بقياس مركب من منفصلة مانعة الخلو بالمعنى الاعم عنادية وحمليتين
وتقريره انه ان كان فى الحالة السابقة متطهرا فالواقع بعدها اما ان
يكون الطهارة وهى سابقة على الحدث او الحدث الرافع للطهارة الاولى
ويكون الطهارة الثانية بعده ولا يخلو الامر منهما لانه صدر منه طهارة
واحدة رافعة للحدث فى الحالة الثانية وحدث واحد رافع للطهارة و
امتناع الخلو بين ان يكون السابقة الطهارة الثانية او الحدث ظاهر وممتنع
ان يكون الطهارة السابقة وان كانت طهارة عقيب طهارة فلا تكون رافعة
للحدث والتقدير خلافه فتعين ان يكون السابق الحدث وكلما كان السابق
الحدث فالطهارة الثانية متاخرة عنه لانه طهارة واحدة رافعة للحدث
فاذا امتنع تقدمها على الحدث وجب تاخرها عنه وان كان فى الحالة السابقة
محدثا فعلى هذا التقدير اما ان يكون السابق الحدث او الطهارة والاول
محال وان كان حدث عقيب حدث فلم يكن رافعا للطهارة والتقدير
ان الصادر حدث واحد رافع للطهارة فتعين ان يكون السابق هو الطهارة
والمتاخر هو الحدث فيكون محدثا فقد ثبت ان حكمه فى هذه الحالة موافق
للحكم فى الحالة الاولى بهذا الدليل لا بالاستصحاب والعبد انما قال استصحبه

اى عمل بمثل حكمه انتهى كلام العلامة ولما وقف القاضى البيضاوى على هذا
الجواب استحسنه جدا واثنى على العلامة وقال المحقق الاسترابادى فى الفوائد
اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما
من ضروريات الدين احديهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون
ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان يجئ صح نسخه وثانيتهما انا نستصحب كل
امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة و
كونه عبد رجل اخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل
باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طواف الى ان
يقطع بوجود شئ جعله الشارع سبب النقض لتلك الامور ثم ذلك الشئ قد
يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من فى حكمه وقد يكون
قول القصار المسلم او من فى حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل
فى سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى والثانى البراءة
الاصلية ويقال لها اصالة النفى وهى غير استصحاب النفى عند المحققين
وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرين من الخاصة
حتى ان المحقق الحلى صرح فى اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة
الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع
عن جواز التمسك بها فى غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اوايل كتاب المعتبر
وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره ههنا ان يقال ان الغالب فيه انه
لو كان له حكم لنقل الينا واشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه بعد الحكم

ذكر الصورتين المعتبرتين من الاستصحاب اتفاقاً

بخ

ذكر كيفية علمهم بالبراءة الاصلية وبيان عدم حجيتها على التحقيق

بخلاف ما لم يعم به البلوى ولا يخفى انه حينئذ هذا الاصل الى اصل اخر مشهور
بل متفق عليه بينهم وهو ان عدم مدرك شرعى لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه يرجع
مدرك شرعى لعدم الحكم وللمحقق الحلى فى اصوله كلام مفيد لما هو المقصود
فى هذا المقام قال اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى
مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك فى انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول
لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه
ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا
بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه الثانية
ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدل عليه احد تلك الدلائل لانه لو لم يكن
عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا
يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة فما كانت ادلة الشرع منحصرة
فيها لكنا بينا انحصار الاحكام فى تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك
دليلا على نفى الحكم انتهى وقال المحقق الاسترابادى الاشتباه قد يكون فى
وجوب فعل وجودى وعدم وجوبه مثلا وقد يكون فى حرمة فعل وجودى
وعدم حرمته مثلا وجرت عادة العامة وعادة المتاخرين من علمائنا
الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية فى المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك
بها لعلمنا بانه تعالى اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم
القيمة او يتخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعى من الله تعالى حال عن معارض
معادل ولعلمنا بان كل ما جاء به نبينا مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلم

وعلمنا بانهم لم يرخصونا فى التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذى ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف فى كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط فى بعض صوره انتهى ولا يخفى ان الاشتباه فى الاحكام غير منحصر فى ذينك المقامين بل قد يكون فى استحباب فعل وعدمه وفى كراهة فعل وعدمها بل فى اباحة فعل وعدمها ايض وبالجملة يجرى ذلك الاشتباه فى جميع الاحكام الخمسة فيلزم من كون البراءة مظنة لعدم الحكم ان يرجح المجتهد بها فى كل من هذه الصور جانب العدم وقد مر الاشارة الى انها ليست مظنة لحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعى انما هو العدم ولو فرض حصول ظن فى هذه الصور بهذا الحكم فقد مر الاشارة الى انه بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك آخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل آخر عندهم يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعى لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعى لعدم الحكم فى الواقع وهكذا عند التحقيق حال الاستصحاب للنفى بل الاثبات ايض فى موضع طرات فيه حالة لم نعلم شمول الحكم الاول لها والحاصل ان هذه الاصالة وما على حالها ليست لها حجية فى نفسها الشئ فعلى تقدير التنزل وتسليم حقية الاجتهاد ايض يجب ان لا يكون حجة اصلا فلا يحتاج فى ابطالها الى تجشم اجراء الدلايل المبطلة لاصل الاجتهاد فيها بل لا يناسب المقام فان التعرض لابطالها بخصوصها بعد ابطال اصلها بتلك الدلايل يقتضى التنزل بتسليم اصلها كما لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة هذا التنزل ايض وسلمنا افادتها الظن بعدم الحكم فلا يخفى انه يجان

يختص على هذا التقدير ايض بصورة عدم تحقق معارض لها ولو كان فى غاية الضعف كما فان وجود اصل المعارض كاف لاسقاط حكمها فلا يتصور ان يفيد معه ظنا بعدم الحكم وهذا ظاهر بالوجدان ولكن كثيرا ما يستدل بها العلامة ره فى المختلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض ولو كان قويا ايض كما يظهر بالتتبع وايض كثيرا ما يتمسك بها فى مقابل من تمسك فى الاثبات بالاحتياط كما فى مسئلة قدر كفارة الشيخ والشيخة اذا افطر للمشقة هل هو مد او مدان ذهب الشيخ ره الى المدين محتجا بالاحتياط وافتى العلامة بالمد تمسكا بالبراءة فى مقابل البراءة كما فى مسئلة قدر الفطرة من اللبن المردد بين اربعة ارطال وستة ارطال رجح الستة بالاحتياط على الاربعة الموافقة للبراءة وكما فى مسئلة قضاء صوم السبعة بدل الهدى هل يجب على ولى المكلف الذى مات قبل صومها مع القدرة عليه ام لا رجح الوجوب على نفيه الموافق لما ذهب اليه الصدوق ره تمسكا بالاحتياط فى مقابل البراءة والتحقيق فى هذا المقام ان الاحتياط المذكور ايض لا يوجب ظنا بالحكم بل غاية ما يفيد هو طريقة العمل لا غير فعلى تقدير صحة الاجتهاد ايض يكون اثبات حكم به كنفى حكم بالبراءة فالتمسك فى اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما فى مقابل الآخر وخصوصا بالبراءة فى مقابل الاحتياط مشكل جدا فلا تغفل ثم اعلم انهم قد يتمسكون فى الفقهيات باصول اخرى سوى اصالة البراءة كقولهم الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الآخر والاصل عدم بلوغ الماء كرا والاصل صحة البيع والاصل صحة تصرفات المسلم وامثال ذلك فالضابط فيها ان لا تغتر

الضعف كما لا يخفى على من له ادنى تتبع فى كلام الاصحاب فمن امعن النظر فيها ايض فهمنا ان شاء الله

ذكر بعض الوجوه التى استدل بها على نفى البراءة ونقل فتوى العلامة ره

بيان حال غير الاستصحاب والبراءة من الاصول المعمول بها بينهم

شيئا منها الا ما له مستند من كتاب او سنة او ما يجري مجريهما فهي ح كسائر القواعد
الكلية المتلقاة من الشارع فيجب ان تؤخذ كلية ان لم يظهر لها مخصص يعتمد
عليه كقولهم عليهم السلم الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وقولهم لا تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر وقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم
انه قذر وقولهم كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف
الحرام منه بعينه فتدعه واما بعض المجتهدين فربما يعتمدون قاعدة كلية باستقراء
غير تام لاحكام جزئياتها او ياخذون ظاهر عام بدون التفات الى المخصصة
ثم يضعونها في القياس المرتب لاثبات حكم موضع القضية الكلية فيستنتجون
منه نتيجة فيعارضون بها روايات صحيحة صريحة في التخصيص كما
في مسئلة الحبلى هل يجامع الحمل ام لا ذهب الى الاول السيد المرتضى وابنا
بابويه رحمهم الله لصحيحة عبد الرحمن وصحيحة صفوان وصحيحة ابي بصير
والى الثاني ابن ادريس موافقا لابن الجنيد واحتج عليه على ما نقل عنه العلامة
ره في المختلف بقياس من الشكل الثاني تقريره كل حامل مع رؤية الدم يصح
طلاقها اجماعا ولا شيء من الحائض يصح طلاقها اجماعا فحسب الكبرى قاعدة
فاستنتج منه لا شيء من الحامل المذكورة حايض فعارض بها تلك الروايات
المخصصة فجوابه ان هذه القاعدة ليست بكلية لظهور تلك المخصصات و
يمكن ان يحمل على هذا ما اجاب عنه ره فيه بعد ذكر الروايات بالمنع من
كون الحائض مطلقا لا يصح طلاقها ثم قال ولهذا جوزنا طلاق الغايب مع الحيض
فقوله ولهذا الخ على سياق التفريع ظاهر في ان المناط لمنع الكلية وجود تلك

الشيخ فخر الدين ... علامه

نقل بعض ذكره صاحب الفوائد رحمه الله
من جملة اغلاط القوم

الروايات لا تجويز طلاق الغائب مع الحيض وكانه غفل عن هذه الدقيقة
ولده الشيخ فخر الدين في الايضاح فذكره في الجواب على سبيل السند الساوي
للمنع فيرد عليه انه غير حاسم لسقوط هذا الجواب اذا قيد الطلاق في القياس
بطلاق الحاضر فافهم ومما يناسب ذكره المقام ان صاحب الفوائد رحمه الله ذكر
في جملة اغلاط القوم ان كثيرا منهم زعموا ان قولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين
بشك ابدا وانما ينقضه بيقين آخر جار في نفس احكامه تعالى ثم قال وقد فهمنا من
انه مخصوص بافعال الانسان واحوالها واشباههما من الوقائع المخصوصة و
ذكر ايضا من جملتها ان كثيرا منهم لم يتفطنوا بالفرق بين ما علمنا بنجاسة شيء
محصور بين شخصين معينين او اشخاص معينة او حرمته ولم نقدر على
التمييز بينهما او بينها وبين ما اذا لم نعلم بنجاسة شخص او حرمته فاجروا حكم
الصورة الثانية والاحاديث الواردة فيها في الصورة الاولى وذكر ايضا من
جملتها ان جمعا من ارباب التدقيق زعموا انه اذا علمنا بنجاسة ثوب مثلا
لا نحكم بطهارته الا اذا قطعنا بان ازالتها او شهد عندنا شاهدان عدلان لان
اليقين لا ينقض الا بيقين او بما جعله الشارع في حكم اليقين وهو شهادة
العدلين في الوقائع الجزئية ثم قال وانا اقول لنا على بطلان دعواهم دليلان
الاول ان اللبيب الذي تتبع احاديثنا بعين الاعتبار والاختبار يقطع
بانه يستفاد منها ان كل ذي عمل مؤتمن في عمله ما لم يظهر خلافه وان شئت ان
تعلم كما علمنا فانظر الى الاحاديث الواردة في القصابين والجزارين وحديث
تطهير الجارية ثوب سيدها والحديث الصريح في ان الحجام مؤتمن في تطهير موضع

الحاجة لكن لابد من قريحة قوية وفطنة مستقيمة والا لاتتعب نفسك وغيرك
فان كلا ميسر لما خلق له والدليل الثاني انها مما يعم به البلوى فلو كان حكمها
مضيقا كما زعموا لظهر عندنا منه اثر واضح بين ولم يظهر منهم عليهم السلام الا ما يدل
على التوسعة والله اعلم بحقايق احكامه وقد بلغني ان جمعا من فحول علماء العجم الورعين
يهبون الثياب الجديدة للقصارين ثم يرجعونها ومن المعلوم عند الفقيه الحاذق
ان هذه الحيلة غير نافعة وذكر ايضا من جملتها ان بعضهم توهم ان قولهم
عليهم السلام كل شيء طاهر حتى يستيقن انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى
فاذا لم يعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة يحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مرادهم
عليهم السلام كل صنف فيه طاهر ونجس كالدم والبول واللحم والماء واللبن
والجبن ما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك
كل صنف فيه حلال وحرام ما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه فتدعه انتهى واعترض على الاخير بعض الفضلاء فقال ان المسلم
اذا اعار ثوبه للذمي الذي يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو
جاهل بان مثل هذا الثوب الذي هو مظنة النجاسة هل هو مما يجب التنزه
عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه
عليهم السلام قرر في الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر والفرق بين
الجهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا للجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يمكن اقامة
دليل عليه ثم قال واي فرق بين نطفة الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها
في حكم طاهر فان النطفة ايضا منها طاهرة كنطفة غير ذي النفس ومنها نجسة

ذكره رض بعض الفضلاء هو صاحب الفوائد

من العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك في بول الفرس هل هو طاهر او نجس وحكمه
بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام في الحلال والحرام انتهى فتامل ثم ان
بعضا من ارباب التدقيق من المجتهدين ربما يتجاوزون في اجتهاداتهم عن امثال
تلك الاصول ايضا فيبنون بعض الاحكام الشرعية على المسائل الطبيعية او الالهية
ويسمون الخوض في امثال ذلك تحقيقا كما في مسئلة تطهير الزيت المتنجس بالكر
الكثير في الماء الكثير فرعه بعضهم على تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى وهما
منه ان الماء يتخلل بين كل جزئين فيطهره وكما في مسئلة طهارة الكلب والخنزير اذا صارا
ملحا بوقوعهما في المملحة وطهارة العذرة اذا صارت ترابا بمرور الزمان علق صاحب
الايضاح ترجيح الطهارة فيهما على عدم اشتراك الاجسام وعدم بقائها كما هو مذهب النظام
وكما في مسئلة انضمام السلت الى الحنطة الموافقة له طبعا لا الى الشعير المشابه له صورة في
الزكوة علقه على اتحاد المادة والصورة الجسمية ولزوم اتحاد الحقيقة عند اتحاد الطبيعة
الصادرة عن الصورة النوعية وكما في مسئلة وجوب رد العصير المغصوب بعد صيرورته
خلا الى المالك قال صاحب الايضاح والتحقيق ان هذا يبتنى على ان الذوات هل
هي متساوية واختلافها باعراض واحوال كمذهب الجبائيين او متخالفة كمذهب ابي
الحسين فعلى الاول يجب رده وعلى الثاني لا يجب لانه غير المغصوب وكما في مسئلة
استحقاق الاجرة على العمل في العين التالفة عند الاجير من غير تفريط قال منه
والتحقيق انه هل هو علة معدة للصفة الحاصلة المقصودة كقول ابي الحسين البصري
ومن تبعه من المعتزلة باحتياج الباقي الى المؤثر او علة فاعلية كما قال المرتضى ومن
ذهب الى استغناء الباقي عن المؤثر من المعتزلة فعلى الاول الاجارة تقع على حركاته وعلى

نقل بعض الاخبارية التشنيعية على بعض المسائل الطبيعية والالهية

والله تعالى تفيض الصفة الحاصلة بعد ذلك عند تمام الاستعداد بالعمل فيستحق الاجرة
وعلى الثانى قلنا انها تحدث على ملك المالك ابتداء احتمل استحقاق الاجرة لانه
ادخل فى ملكه العوض ويده نيابة عنه ويد امانة فكان كالوكيل والمستعير ويحتمل
عدمه لعدم وصولها اليه وفى المعاوضة لا يستحق تسليم العوض الا بتسليم الاخر
ولان وجودها كعدمها وان قلنا انها تحدث على ملك العامل وتنتقل منه الى
المالك ليقع المعاوضة والانتقال على موجود فلا يستحق العامل اجرا وكما فى مسئلة
الوصية المطلقة للاخوة هل يعتبر فيها رعاية تاكد القرابة فيفضل الاخ من الابوين على
الاخ من الام كما فى الميراث ام لا فبنى تحقيقها على تحقيق معنى التشكيك هل هو باعتبار
اجتماع الامثال والاضداد او باختلاف الانواع فتدبر هذا ما سيرد عليك الوقت
من بيان طريقة اهل الاجتهاد وغيرهم مع رعاية نوع توسط بين الاجمال المخل
والتفصيل الممل وسيجئ لبعض هذه المباحث تفصيل مناسب فى محله
ان شاء الله تعالى وينبغى ان نختم الكلام هنا بوصية هى ان الناسب
لاهل الورع وارباب التقوى من الطائفتين ان يراعى فى العمل
بالاحكام الشرعية ما تيسر له من الاحتياط المندوب اليه المرغب
فيه بالاتفاق فيختار فى المسائل المختلف فيها مهما امكن طريقا لا
يعارضه رواية ولا يرده دراية يتفق فى حسنه الاراء والاثار
ويشهد على صحته الفتاوى والاخبار فانه مسلك لا ريب فيه وذو
سبيل لا عيب عليه وفقنا الله تعالى لاتباع الحسنات واعاذنا
من ارتكاب السيئات والتورط فى الشبهات

الاجماع

الاجماع هو عبارة عن اجتماع خواص طائفة على حكم على او على حقيقة او
حكما وبعبارة اخرى اتفاق الكلمة او ما فى حكمه من اعيان قوم فى امر عقلى
او نقلى والمبحوث عن اجماعهم المطلوب معرفة مواقع اتفاقاتهم بالاشعر
اما العقلاء او ارباب الملل واهل ملة او جمع منهم والمشهور فى تعريفه
عند الاصوليين من العامة كابن الحاجب فى المختصر اجتماع المجتهدين من امة
محمد صلى الله عليه وآله فى عصر على امر وبعضهم زاد لم يسبقه خلاف
مجتهد مستقر وعرفه الغزالى باتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر
من الامور الدينية والعلامة رحمه الله فى التهذيب باتفاق اهل
الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والظاهر
من عدم اشتمال هذه التعريفات على بعض الاجماعات من الطوائف
المذكورة ان منظورهم هنا تحديد ما هو حجة منها فى اثبات الاحكام ابن الحاجب
لكونه حجة عنده وكذا خروج اجماع العترة عن تعريف العلامة لذلك الا ان كلف
فلا نغفل وتحيط بعد الاطلاع على مباحثه بفوائد اكثر القيود وعوائده فى تلك
التعريفات فتفصيلها هنا تطويل بلا طائل وانما العمدة هنا النظر فى امور ان بعضه
يختلف فيها الاول امكان ثبوته نقل عن النظام وبعض الشيعة القول باستحالته
مستندا بان الاتفاق المذكور فرع التساوى فى نقل الحكم اليهم وانتشارهم
فى الاقطار مانع عن ذلك عادة وبان الاتفاق اما عن قاطع فالعادة
تحيل عدم نقله الينا او عن ظنى فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح
واجيب بمنع هذه المقدمات فانها استبعادات الثانى امكان حصول العلم

به فان المنكرين للاجماع زعموا انه على تقدير ثبوته في نفسه لا يمكن ثبوته عنهم والعلم
باتفاقهم قالوا في بيانه ان العادة قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل واحد
من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف
من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا
مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا يلزمه الموافقة والمخالفة او انقطاعه لطول
غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في مطمورة او خموله فلا يعرف له اثر او كذبه
في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وان صدق
فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في ان واحد بل في زمان متطاول فربما
يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الاخر به فلا يجتمعون
على قول في عصر وقال الفخر الرازي في المحصول الانصاف انه لا طريق لنا
الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل الثالث نقل الاجماع الى من يحتج به وقد
زعم منكروه انه مستحيل عادة لان الاحاد لا تفيد العلم به فتعين التواتر ولا
يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا ان يشاهد
اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل
التواتر وهكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا قال العضدي في شرح المختصر
بعد نقل ذينك الدليلين عن جانب المنكرين والجواب عن شبهته للقائلين
واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة
والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته
عنهم

عنهم ونقله الينا فانتقض الدليلان انتهى ولا يخفى ان المثال لا يناسب ما هو المقصود
في هذا المقام فانه يمكن ان يدفع بان امثال هذا من الامور التي لا شبهة فيها
فعلمنا بالاجماع عليه من جهة علمنا بانه مما لا يخالف فيه عاقل لا من جهة التسامع ونقل
الاخبار وتتبع الاثار كما هو الظاهر ولهذا اغتر بعض الافاضل وافاد في رد
هذا الجواب ان هذه الاحتمالات قريبة الوقوع لا بد لنفيها من دليل واين
الضرورة حتى تصادمها والتحقيق ان المطالب ان كانت من الضروريات كوجوب
الصلوات الخمس وامثاله او من النظريات القطعيات مما يقوم عليه الدليل
القطعي فيمكن الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل والتفحص بل بطريق
العقل من حيث انها لما كانت حقية الحكم ظاهرة للعقل بحيث لا يكاد يخفى على مجتهد
يحكم العقل بانه لم يخالف احد من المجتهدين قطعا فيحكم بالاجماع على هذا الحكم ولا — حكم
يخفى ان في امثال هذه المطالب لا يحتاج الى الاجماع ولا يبحث عنه فيها فامكان
الاطلاع على الاجماع فيها لا ينفع في شيء ولا يضر التنافي للاطلاع اذا كان مراده
نفي الاطلاع على الاجماع المفيد وان لم تكن كذلك بل كانت من المطالب النظرية
الغير المقطوع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية مما يستدل عليها بالاجماع
ويحصل العلم بالحكم فيها من الاطلاع بالاجماع لا بالعكس فالحق ان الاطلاع — مطلع الاجماع
على الاجماع عليها متعسر بل متعذر خصوصا بعد عصر الصحابة والتابعين
وانتشار الاسلام في المشارق والمغارب وكثرة العلماء والمجتهدين
اذ طريق الاطلاع في هذه المطالب منحصر في التفحص التام الذي لا يخرج عنه احد
من المنتشرين في المشارق والمغارب مع عدم خفائهم وعدم كذبهم

وضبط التاريخ ولا يتفق عادة مثل ذلك لاحد من البشر فضلا عن ان يكون
تبلك السهولة التي زعمها الفقهاء حتى ادعوها في اكثر المطالب وما قاله
والاحكام
الفاضل الشيرازي من ان تلك الوجوه لا تجري في الاجماع المنعقد في اوائل
الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين ففيه نظر اذ يجري فيه احتمال
الكذب في قولهم رأيي كذا للتقيه وغيرها ولا يمكن التقصي عادة عن هذا الاحتمال
في شيء من المواضع انتهى كلام بعض الافاضل والتحقيق في هذا المقام ان العبرة
في الاجماع ليست بالآراء كما توهم بل الدلائل على حجيته عقلا ونقلا كما ستعرف
انما تدل لو تمت على امتناع اجتماع كلمتهم على الباطل وهو المناط لها وان امتنع
اجتماع ادلتهم ايضا عليه وان الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول
العلم باتفاقهم على حكم يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم سيما
مع انضمام القرائن الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لقولهم في تلك
المسألة مخالف لظهر منه اثر وكان ينقل الينا وهذه المقدمة يسميها المنطقيون
والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا يشك فيها اهل الانصاف
ويستعملونها في المطالب العظيمة كما انهم في الاستدلال على وقوع عجز العرب عن
معارضة القران قالوا لو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل
الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم
ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة به وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
انتهى ومن هذا القبيل ما نقل عن امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام

انتقل

انه قال لمحمد بن الحنفية ما مضمونه لو سئلت عن دليل على وحدة الاله فقل
لو كان اله آخر لظهر منه اثر وايضا فان اجماع بعض الطوائف على حكم لا سبيل
للعقل اليه معلوم عندنا من طريق التتبع بلا ارتياب كاجماع الامامية
رضوان الله عليهم على حلية المتعة واجماع الزيدية على اشتراط الخروج
بالسيف في الامام بلا قدح لقيام الاحتمالات المذكورة في حصول العلم
المذكور فيحمل سكوت بعض خواصهم عن التصريح او ما يجري مجراه على الرضا
به فهو في حكم الموافق المصرحين به كما اشرنا اليه في التعريف وهذا المعنى قول
العلامة الحلي رحمه الله في النهاية في دفع ما مر من كلام الفخر الرازي
انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما
وجدانيا حاصلا بالتسامع وتطابق الاخبار انتهى فائدة يرد ما اورد عليه
بعض الافاضل من انه ان كانت تلك المسائل من قبيل المطالب القطعية الضرورية
او النظرية العقلية فلا ينفع وليس الكلام فيها وان كانت من قبيل المطالب
الفقهية الاجتهادية فدعواه محل اشكال وادعاء العلم الوجداني فيه لا يخلو
عن بعد فتامل انتهى الرابع حجيته اما اجماع الطائفة الاولى وهم العقلاء
على حكم عقلي فان كان ضروريا او ما يجري مجراه من النظريات السهلة الحصول
كقبح الكذب الضار ولوم المجبور وحسن العدل والصدق النافع فليس هو
لذلك الاجماع بل انما يكون الامر بالعكس فان العقل يحكم بمجرد ملاحظة
لحال م
الحكم بدون تتبع العقلاء بانهم يجب ان يحكموا به وهو ظاهر وان
كان نظريا مشوبا بشبهات كتعدد السموات وما يشبهه فالتحقيق

ان اجماعهم عليه حجة قطعية يثبت الحكم به عند العقل ولا يحتاج معه الى تجشم
نظر لا بنا انه فانه من المعلومات اليقينية ان الحكم لو لم يكن موافقا لنفس الامر
لم يتفق اجتماع العقلاء عليه مع اختلاف دواعيهم واغراضهم وقرايحهم و
عاداتهم التى ترى بسببها اختلافات غريبة بينهم بل مكابرات لهم لحجة منهم
فى بعض الامور الضرورية فكيف يتصور ان يتفقوا على خلاف ما فى نفس الامر
ويصطلحوا عليه بدون نزاع وجدال مع ان بينهم انبيا وحججا معصومين على
الخطاء فيظهر بذلك ان ما قال السيد الشريف فى شرح للمواقف تبعا لما تنزه بعد
نقل دليل الفلاسفة على تعدد الافلاك من ان مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد
الافلاك هو ان الافلاك لا تخرق اصلا والاجاز ان يكون هناك فلك واحد
ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح فى الماء انتهى انما هو محض اظهار عدم
تامية ما نقل من دليل الفلاسفة عليه لا ابداء احتمال باعتقاد امكان وقوعه
فى نفس الامر على ما يلوح من ظاهره الموهم لموافقة اعتقاد المتشرع للطابق لقوله
عز وجل وكل فى فلك يسبحون فان سباحة الكوكب فى الفلك وجواز الخرق عليه لا
ينافى التعدد كيف وظاهر هذه الاية وصريح الايات الاخر ينادى عليه حتى
ان انكاره بل تجويز كونه اقل من السبع الدال عليه محكمات القران ملحق بانكار
الضروريات الدينية فما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة بقوله يجوز
ان يكون اثنين بان يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر فى
ثخن ممثل واحد لا يتحقق السطوح التى يثبتونها بين الممثلات الا بين ذلك
الممثل وممثل القمر فيحصر الافلاك الكلية فى ذلك الممثل والفلك الكلى للقمر فالكل

بجثته

انتهى

انتهى محض تدقيق فى مقابل تدقيق العلامة الشيرازى فى التحفة بكونها تسعة على
الوجه الذى صوره فى مقابل تدقيق المحقق الطوسى باحتمال كونها ثمانية فى
مقابلة دليل الفلاسفة على التسعة مع ان كلامه فى الفلك الكلى لا
فى المطلق ثم انه فى نفسه غير تمام كما يظهر مما اوردوا عليه فلا يقدح فى
ثبوت السبع واما اجماع الطايفة الثانية وهم ارباب الملل فان
كان على امر عقلى صرف لا دخل له فيما يتدينون به فان علم بالقراين ونحوها
ان الانبياء والحجج الذين فى ازمانهم داخلون فيهم غير مخالفين لهم فالظاهر
انه حجة وان لم ينقل عنهم بخصوصهم نص فى ذلك والا فلا وان كان على امر
دينى اصلى او فرعى ولا محالة يكون على شئ ماخوذ من انبيائهم وحججهم وكتبهم
السماوية كحدوث العالم وحشر الاجساد والثواب والعقاب وامثالها
من الاصول وكوجوب المعرفة والاتيان بالعبادات من الفروع فلا شبهة
فى حجيته والوجه ظاهر واما اجماع الطائفة الثالثة وهم اهل ملة واحدة فان
كانت غير ملة الاسلام فاجماع اهلها كاليهود والنصارى على حكم منسوخ هو غيرهم
كاجماع اهل الملل فى الحكم واما على حكم منسوخ فهو حجة لهم لا لغيرهم وان كانت ملة
الاسلام الناسخة لجميع الملل فاجماع اهلها حجة مطلقا وهذا المقام هو من الذى يتكلم فيه الاصوليون اثباتا ونفيا فان النظام من العامة وبعضا من
الشيعة وطائفة من الخوارج انكروه والتحقيق فى بيان حجيته ان يقال قد
دلت البراهين القطعية على عدم خلو الزمان من معصوم كما تقرر فى محله
فاذا فرض ان خواص جميع الامة اتفقوا على حكم بلا مخالف فلكون المعصوم
بينهم وهو اخص الخواص يجب ان يكون الحكم حقا لعدم جواز الخطاء عليه

وهذا الدليل العقلي هو المعتمد في حجيته عند الخاصة ويدل على حجية اجماع

الطوايف السابقة ايضا كما مرت الاشارة اليه قال الشيخ البهائي رحمه الله

في حواشي الزبده عند ذكر تعريف القوم للاجماع المشتمل على قولهم من

هذه الامة ولو اسقطنا قولنا من هذه الامة لم يضرنا على ما نعتقده من عدم

خلو الزمان عن المعصوم فليس عصمة الامة عن الخطاء من خواص نبينا صلى الله

عليه وآله واما مخالفونا فحيث جوزوا الخلو عن المعصوم جعلوا عصمة

الامة عن الخطاء من خواصه صلى الله عليه وآله وخصوا العصمة عن الخطاء

بهذه الامة فاختص الاجماع الذي هو حجة بهم واما نحن فلا تخصه بهم

لدخول المعصوم في كل زمان فيهم فان قلت كلام العلامة في اول كتاب

النكاح من القواعد وغيره صريح في ان عصمة الامة من خواص نبينا صلى الله

عليه واله قلت الذي نقلته عن والدي قدس الله روحه وهو نقله

عن مشايخه ان المراد بتلك العبارة ان امة نبينا صلى الله عليه واله معصومون

عن المسخ والخسف دون امم الانبياء الباقين وبهذا يندفع اعتراض الشارح

المحقق الشيخ علي طاب الله ثراه على العلامة عطر الله مرقده ان اختصاص

العصمة بامة نبينا صلى الله عليه وآله لا يوافق مذهب الامامية من عدم

خلو عصر من الاعصار عن المعصوم فان العلامة لم يقيد عصمتهم بكونها عن

الخطاء فيحمل كلامه على ما نقلناه عن المشايخ لانه لو اراده يلزم مخالفته لما اجمع عليه

الامامية انتهى ولا يخفى ان عدم جواز خلو زمان عن معصوم لا يستلزم

عصمة كل امة في كل زمان عن الخطاء لامكان انحصار المعصوم في بعض الازمنة

السابقة

السابقة في نبي ذلك الزمان فيجوز حينئذ على جميع امته الخطاء فعلى هذا

يكون عصمة الامة عن الخطاء من الخواص الاضافية لنبينا صلى الله عليه واله و

ان لم يكن من خواصه الحقيقية فلا يلزم خلو امثال ما روي عنه صلى الله

عليه وآله من قوله لا يجتمع امتي على الخطاء كما سيجيء في جملة دلائل النقلية

على حجية الاجماع عن وجوه التخصيص مطلقا فاحفظ هذه الدقيقة فان

توجيه التخصيص هناك محتاج الى مثلها واما العامة فلما لم يقولوا بوجود

معصوم اقتصروا على القول بحجية اجماع امة نبينا صلى الله عليه وآله و

استدلوا عليها بدلائل عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ما قرره العضد

تبعا للحاجبي في شرح مختصره بقوله انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف

للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير

من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن

بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في

ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف له حقا وهو يقتضي حجية

ما عليه الاجماع وهو المطلوب انتهى ثم ذكر نقضا على هذا الدليل

وهو دفعه على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى على ان عيسى

قد قتل ووجه وروده ظاهر الجواب ان اجماع الفلاسفة عن نظر

عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه واما في الشرعيات

فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز

واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوايل لعدم تحقيقهم

بقوله واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود

والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما
ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر انتهى ثم ذكر توهم ورود دور عليه ودفعه بقوله
لا يقال على اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتم
الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد
اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب
لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص
قاطع دال عليه وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك
النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها
العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليله
على حجية الاجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور
انتهى ولا يخفى ما يرد على جميع هذه المراتب اما على الاصل فبان يقال لو سلم انهم
اجمعوا على تخطئة المخالف فلا نسلم ان ما من قطع وجزم وكيف يمكن ان يحصل
العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان تعرف اعتقادهم المحتمل للقطع والظن
فلا يبقى بعد القدح في القطع المذكور للمستدل الا دعوى اتفاق جمع كثير على
امر هو تخطئة المخالف فلو امكن القول بحجية مثل ذلك الاتفاق باعتبار
انه يجب ان يكون عن قاطع لكان اجراء مثل هذا في اصل المطلب اظهر واخصر
اسلم فيرجع الى الاستدلال المشهور المذكور في المختصر وشرح العضد
فيهما قال العضدي استدل امام الحرمين على حجيته بان الاجماع مثلهم
بدل على وجود دليل قاطع في الحكم
المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجماعهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو لمط الجواب المجاب لا نسلم قضاء

العادة



العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر وامّا
واما في القياس الجلي واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا
انتهى واما على دفع النقض فبان يقال ان الناقض لو ادعى ان هذه الطوائف
ايضا اجمعوا على القطع بتخطئة مخالفيهم لكان الدفع غير متجه لا بنوع من التحكم
فافهم فالوجه في هذا المقام عدم تسليم اتفاقهم خصوصا بالنسبة الى اليهود
والنصارى فان الظاهر انهما لم يخلوا عن معتقد الحق فيه فقط وان كان
الاكثر منهما على هذا الباطل واما على دفع الدور فبان يقال لو امتنع عادة خلو
مثل هذا الاجماع عن وجود نص لامتنع في اصل الاجماع المطلوب ايضا بلا فرق
فرق كما عرفت فلا يندفع الدور ولا يتجه القول به هنا مع الرد فيه على امام
الحرمين هناك فتدبر ومنها ما قرره ايضا بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم على
القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على
غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة ثم انه اورد
على هذين الدليلين ان مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر
فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا فاجاب بان
الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف
وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا
اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صح على ان اكثر ما يستدل به من الاجماع
كاجماع الصحابة والتابعين كذلك انتهى ولا يخفى امكان المنع والمناقشة
في بعض هذه المراتب ايضا فلهذا نقل بعض الافاضل بعد ذكر خلاصته
بطلان

هذين الدليلين مع ماذكر في ذيل الاول من دفع النقض بالفلاسفة وغيرهم
فاقول هذا الدليل والفرق عند التتبع والانصاف ليس الا من قبيل الخطابيات
الضعيفة التي لا تكفي في المطالب الظنية فضلا عن المطالب التي يحتاج فيها الى
القطع فان العلماء الذين اتفاقهم معلوم ويحكم بحكم حسن الظن ان لهم دليلا
قطعيا على هذا المطلب ادلة معظمهم كالشافعي وابي حنيفة والغزالي والا
ستاذ ابي اسحق الاسفرايني وامام الحرمين والقاضي الباقلاني وغيرهم
مذكورة في كتبهم منقولة عنهم في الكتب المتداولة مع الاعتراضات الواردة
عليها بحيث لا تقبل الدفع فلا تكون ظنية فضلا عن ان تكون قطعية و
دعوى ان يكون لهم دليل قطعي على ذلك وان لم ينقل مع نقل هذه الادلة
الضعيفة فبعيد غاية البعد فالظاهر ان باعثهم على الحكم المذكور الشبهات
المنقولة عنهم وهذه الشبهات التي في نظرهم هي البراهين الحقة كافية
لحكمهم القطعي بذلك كالحكماء وما قالوا ان الاشتباه لم يقع في الشرعيات
فضعيف كيف وقد وقع لاصحاب هذه الادلة باعتراف المعترضين
على دلائلهم ولو كان المراد من العلماء الصحابة والتابعين فالظاهر انه
لم ينقل عنهم تخطئة المخالف وتقديم على القاطع بل اصطلاح الاجماع و
القاطع والظني وامثالها انما تجدد بعد عصرهم حال تدوين الكتب و
تكثير الابحاث والاجتهادات نعم ما ادعى الغزالي من التواتر المعنوي في
قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء لو ثبت لكان عمدة ما يمكن التشبث به
في هذا المقام لكن التواتر ممنوع وحد التواتر يختلف بالنسبة وانما ينفع لمن حصل له

والايخفى

ولا ينهض حجة على الغير فتامل انتهى واما النقلية فمنها ما استدل به الشافعي
وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و
يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا تقريره
انه تعالى اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي
هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى الحرام في الوعيد فيجب اتباعه واعترض
عليه بوجوه كثيرة منها احتمال وجوه من التخصيص فيه كجواز ارادته سبيلهم
في متابعة الرسول او في مناصرته او في الاقتداء به او فيما به صاروا
مؤمنين ومنها عدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين و
وجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ومنها
انه يدل على نقيض المطلوب اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك
بالدليل لا بالاجماع قال السيد المرتضى قدس سره انما تدل على و
جوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق
ذلك في المعصوم وبالجملة هذه الاية ليست نصا في المطلوب بل غايته انتهى م
ما يمكن ان يدعى فيها الظهور فيرجع الى اثبات اصل كلي بدليل ظني
فساقط عند من لم يجوزه واما عند من جوزه فاثبت القياس الذي
من الاصول عندهم بالظواهر كالحاجبي سلك هنا في الاعتراض طريقا
اخر قرره العضدي بقوله والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع و
لولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع
بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه قدح

بعضها في مبحث الاجتهاد فلذكر ومنها ما استدل به غيره وهو قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس قال الشيخ البهائي
رحمه الله في حواشي الزبدة وجه الاستدلال ان الوسط بمعنى الخير ولا خير في
المتفقين على الخطاء واورد عليه ان المراد بالشهادة في الآخرة كما قاله المفسرون
وهم فيها عدول وان خيرون فلم يثبت خيريتهم وعدالتهم في الدنيا سلمنا لكن الآية
لا تدل على خيريتهم وقبول شهادتهم في كل ما يقولونه مع ان حكمهم ليس بشهادة
بل هو قول اجتهاد وايضا فتجويز وقوع الخطاء منهم احيانا لا عن عمد لا
ينافي كونهم خيرا من غيرهم ولا يوجب عدم قبول شهادتهم كشهادة العدول
في الحقوق انتهى ومنها ما نقله العلامة في التهذيب وهو قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وجه الاستدلال بان لام الجنس يقتضي الاستغراق فدل على انهم امروا
بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطاء لكانوا آمرين بالمنكر
ناهين عن المامور وهو مناف لمدلول الآية ورد بان الظاهر
بعض الامة فيحمل على المعصوم وبان المفرد المحلى بلام التعريف كالمعرف
والمنكر لا يدل على العموم ومنها ما استدل به الغزالي وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لا تجتمع امتي على الخطاء فرد بوجهين احدهما انه متواتر معنى لوقوع
روايات كثيرة بمعناه نحو لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة من امتي
على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال يد الله على الجماعة
من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك وثانيهما انه مما تلقاه

الامة بالقبول فلولا انه صحيح لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبوله
واستحسن الحاجبي الاول واورد على الثاني ان قبول الامة له لا يخرجه عن
الآحاد وانكر العلامة رحمه الله في التهذيب تواتره ولا يخفى ان ما قيل
من ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين يمكن ان
يكون مبنيا على اعتقاد التواتر في هذا الخبر الدال على حجيته لا ان كون حجته
في نفسه من ضروريات الدين كما توهم بعضهم واورد عليه انه سفسطة
فتامل فان قلت كيف شاع الاستدلال بالنقليات على الاجماع او نحوه
مع انه من المواضع المطلوب فيها اليقين وان المعتزلة وجمهور الاشاعرة
اتفقوا على عدم جواز افادتها اليقين اصلا قلنا القائل بعدم افادتها اليقين
تمسك بامور ضعيفة معلوم البطلان غاية تحريرها ان افادتها اليقين
موقوفة على العلم بالوضع والارادة والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو
والصرف واصولها تثبت برواية الآحاد كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى
تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما
ظنيان والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار و
التخصيص ونحوها والكل لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه ثم بعد الامرين لا بد من
العلم بعدم المعارض العقلي الذي وجب تقديمه على النقلي لئلا يلزم العمل بهما
او بنقيضهما او تقديم الفرع على الاصل لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية
عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود فقد تحقق ان دلالة الادلة
النقلية تتوقف على امور ظنية فتكون الدلالة ايضا ظنية هذا هو نهاية ما يمكن

ان يحصل مقصودهم والجواب عن جميع ذلك ظ فان كل ظنى من حيث هو يمكن ان
يفيد اليقين بمساعدة انضمام القراين الحالية والمقالية كيف لا ولا شك فى علمنا
بان استعمال لفظ الارض والسماء ونحوها فى زمن الرسول صلى الله عليه وآله
كان فى معانيها التى يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة وكذا الحال فى صيغة
الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها وكذا فى رفع الفاعل و
نصب المفعول وجر المضاف اليه فيمكن ان يفيد مثل هذه العلوم الحاصلة
لنا بالتواتر ونحوه علما يقينيا بالمراد واما المعارض العقلى فقد نعلم انتفاؤه
اذا علمنا ان القايل صادق فقد ثبت امكان استفادة اليقين من الدلايل
النقلية عموما بلا فرق بين المطالب العقلية والشرعية فى ذلك فتوقف صاحب
المواقف فى عدم الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض العقلى توقف
يشبه الوسواس فانا اذا علمنا صدوره عمن لا يجوز كذبه عقلا وعلمنا انتفاء
سائر الاحتمالات بالقراين لا شك انه يحصل جزمنا بانه موافق لنفس الامر
ومعلوم ان الموافق لنفس الامر حق لا شبهة فيه نعم حصول العلم منها بالعقليات
التى هى المبادى بالنسبة اليها كالتصديق بوجود الصانع وبعض صفاته كالعلم
والقدرة وانتفاء القبح فى اقواله وافعاله الموقوف عليها الاستدلال
بصدق القائل بها محل توهم دور ولكنه يمكن ان يدفع بانه بعد مشاهدة
المعجزة او تواترها نجد فى انفسنا علما قطعيا بصدق من اتى به سواء كانت
بديهيا او استدلاليا شبيها بقضايا قياساتها معها بدون توقف على شئ
منها حتى انه حاصل لبعض من لم يعرف الصانع وصفاته اصلا وانكار ذلك يكاد

يكون مكابرة فما نقل السيد الشريف فى شرح المواقف عن الفخر الرازى
من انه جزم بعدم جواز التمسك بها فى العقليات مطلقا وقال
باختصاص افادتها اليقين فى المسايل النقلية كالاجماع وخبر الاحاد انما
هو لنصرة جمهور الاشاعرة فى الاشاعرة فى الجملة كما هو دابه مع انه قد صرح
باطلاق افادتها اليقين فى الاربعين وما افاد فى هذا الشرح قاصدا
به الرد على التفتازانى القائل بعموم الافادة فى شرح المقاصد فقال ان
النقلى يجوز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال انما لم يحصل
الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقليات وان حصل الجزم
به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانما
بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم
بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها انتهى مدفوع بما مر اذ قطعية
صدق القايل يدفع الاحتمال المذكور لان من يمتنع عليه الكذب لا يمكن
ان يخبر بما يستحيل وقوعه والا لزم احد المحالين وقوع المستحيل او كون
الصادق كاذبا فتامل وبالجملة ظهر مما فصلنا ان غاية ما شك فيه
بعض الاذكياء فى هذا المقام هو افادتها اليقين فى غير الشرعيات واما فيها
كالاجماع كما صرح به الفخر الرازى فهو امر ثابت بينهم حتى انه ينبغى ان
يحمل انكار الاشاعرة والمعتزلة انفهم هنا على افادتها اليقين فى العقليات
الصرفة لظهور ان مدار اكثر استدلالاتهما فى الشرعيات قد بنوا عليهم
اجماع الطائفة الرابعة وهم جمع من اهل ملة واحدة فقول هذا الجمع ان لم

يشتمل على قول معصوم فلا وجه لحجية اجماعهم وان اشتمل عليه فهو حجة باعتباره
والامامية رضوان الله عليهم انما يعتدون باجماعات الطائفة بهذا الاعتبار
قال السيد المرتضى قدس سره في الانتصار ومما يجب علمه ان حجة الامامية في جميع ما
ما انفردت به او شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي اجماعها عليه لان اجماعها
حجة قطعية ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى او طريقة
اخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى والا ففي
اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام
الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه
الخطا في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا
وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا انتهى فان قلت الاجماعات
التي يدعيها علماء الامامية في كتبهم لها صورتان احديهما ما يكون منعقدا
في زمان ظهور ائمتهم عليهم السلام والثانية ما يكون منعقدا في زمان
الغيبة فالاولى مما يتصور انعقاده حيث يرى شخص المعصوم ويسمع كلامه
واما الثانية فكيف يتصور مع غيبته وعدم علم احد بمكانه بل عدم جواز مشاهدته
في زمان الغيبة الكبرى حتى على سبيل الندرة ايضا على ظاهر ما روي عنه
عليه السلم من التوقيع المشتمل على قوله فقد وقعت الغيبة التامة الا من
ادعى المشاهدة قبل خروج السفياني فهو كذاب وايضا كيف يمكن الاطلاع
على دخوله فيهم بل على وقوع الاتفاق من جميعهم مع انتشارهم في الافاق
قلنا التحقيق ان معنى دخول المعصوم في الاجماع ليس الا ان قوله عليه السلم بجملته
يكون

يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم
بل ولا كونه في ازمانهم فان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة غير موقوف
على دخول خصوص قول امام العصر عليه السلم في اقوالهم بل ربما انعقد على طبق
قول غيره من الائمة الماضية عليهم السلام فان قول كل منهم حجة حيا وميتا
ولهذه الدقيقة لم يحتج الخاصة في تعريفهم للاجماع الى ما فيه العامة تعريفها
له من تقييده بعصر بل لو قيد به كان مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة
في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله عليه السلم لقولهم بتتبع الاقوال
والاثار والمعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على
طبق ما ثبت عندهم من قوله عليه السلام قال الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة
قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج ح الى اعتبار الاجماع
فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم انتهى واما اطلاعنا على اتفاقهم
فيحصل عند التتبع لاثارهم وقد مرت الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض
اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا نشك فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق
وجه دفع ما توهمه بعض الفضلاء في هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق
على اتفاق جمع على امر نقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا نميز شخصه
وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام عليه السلم قبل وقوع
الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد
الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وكذا ما قيل ان ضبط الاجماع
انما يتصور حين حضور الامام واما في غيبته فلا يعلم وكذا ما ذكر بعض

للافاضل بعد ما مر ذكره عنه من ان الاطلاع على الاجماع المعتبر عند العامة محل
اشكال بقوله واما على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجية الاجماع باعتبار
دخول المعصوم لا من حيث هو اجماع فالاطلاع على الاجماع الحجة اشكال لا خصوصا اشدهم
في زمن الغيبة فان الاطلاع على اقوال الشاهدين متعسر فضلا عمن غاب
غيبة لا يعرف احد شخصه ولا مكانه فكيف يعرف قوله وكونه داخلا في
جملة الاقوال وكذا ما ذكره ايض بقوله واما ما ذكره بعض متاخري اصحابنا
من انه يمكن الاطلاع على الاجماع في زمان قريب من زمن الائمة عليهم السلام
كزمان متقدمي اصحابنا ففيه اشكال ايضا لانهم ان علموا خصوص قول الامام عليه السلم
فلا فائدة للاجماع ولا اثر له لان المطلوب بالاجماع عندنا تحصيل الاطلاع به
على قوله عليه السلم فاذا حصل فلا فائدة في قول الاخرين ولا في نقله وان لم
يعلموا خصوص قوله عليه السلم فعاد الصعوبة المذكورة اذ لا يتيسر من العلم بعدم
خروج احد من المجتهدين الموجودين في العالم من الحكم حتى يعلم دخول الامام
ولا يكفي العلم بقول المجتهدين المعلومي النسب فلا فرق بين قرب الزمان وبعده
في ذلك الا ان يقال يمكن علم المتقدمين بكون الامام في جماعة محصورين كاهل
بلد واهل بيت مثلا ولا يعلموا خصوص قول الامام عليه السلم لكن علموا ان
كل هذه الجماعة متفقون على قول فحصل علمهم بالاجماع المصطلح عند الامامية
ولا حاجة الى تتبع غير هذه الجماعة وحينئذ يظهر الفرق بين حال المتقدمين
من الاصحاب ومتاخريهم اذ لا يمكن ذلك بالنسبة الى المتاخرين وكذا فتامل
ما ذكره بقوله ان دعوى الاجماع في كلام المتاخرين من غير نقل عن المتقدمين

لم ينفعهم

لا تستقيم الا على تاويل في معنى الاجماع مثل ما ذكره الشهيد رحمه الله في الذكرى
من تسميتهم المشهور اجماعا او عدم الظفر بالمخالف وامثاله وكثرة الاجماع
في كلام المتقدمين ايض تشعر بان مرادهم بالاجماع احد ما ذكر من التاويلات اذ
ما ذكرناه في بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لا شك في ندور وقوعه ولا يخفى ان
في حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام اشكالا وغاية ما ذكر في بيان
حجيتها ان عدالتهم يمنع الاقتحام على الافتاء بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل وفيه تامل لا يخفى انتهى وايض ظهر ضعف ما جزم به بعضهم من ان في زمن
الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو
بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى الحق انتهى وذلك لانا لم نجوز
الاتفاق منهم على امر غير ثابت اصلا حتى يحتاج الى هذا التكلف البعيد الذي
طعن فيه لاجله بعض الفضلاء بقوله وبطلان هذا مما لا يحتاج الى البيان
بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور فتامل هذا هو اصول المباحث المهمة
للاجماع وله مسائل اخرى تختلف فيما هي بمنزلة فروعها فينبغي التنبيه على
فتنبه له ما هو الاهم منها لتكميل البصيرة في تلك المسائل ولا مقدمة هي ان الاصوليين
بعد تعريفهم الاجماع بما عرفت وسياق الكلام في دلايل حجيته على وجه
يوجب انحصاره فيما يكون المجمع عليه حكما قطعيا نراهم بعض الاتفاقات
الذي لا تشمله تعريفاتهم مع كونه معمولا عليه فيما بين بعض قدمائهم
فسامحوا فسموه الاجماع ايض توسعا ومن هذا القبيل تسمية المشهور
وما يشبهه اجماعا كما مر وايضا لما لم تكن تلك الاجماعات حجة بالمعنى

يتبع
الذي استعملوها في الاجماع الحقيقي وهو ما يكون موجبا للعلم اليقيني احتاجوا الى نوع
في لفظة الحجة ايضا فاستعملوها في معنى مطلق الدليل الشامل للظني المستعمل في الفقه فهما
بينهم وبالجملة كل مسئلة موضوعها الاجماع ومحمولها الحجة ايجابية او سلبية يحتمل باعتبار
معنييهما في بادي النظر اربعة احتمالات اما ان يكون المراد في كل منهما معناه
الحقيقي او معناه المجازي او في الموضوع الحقيقي وفي المحمول المجازي او بالعكس فلخلطهم
وعدم التصريح بمقاصدهم عند استعمالات هذين اللفظين الا نادرا ربما يشتبه الامر
على غير المحصلين فيمكن ان يقعوا في النزاعات اللفظية فارى ان اشعر بالمقصود
في مواقع الاشتباه توضيحا للمرام وتنبيها على مزال الاقدام فنقول من المسائل المختلف
فيها على المشهور ان الاجماع المنقول بخبر الواحد هل هو حجة ام لا فاثبتوا انكر حجيته الغزالي
وبعض الحنفية والمراد بالاجماع هنا الاجماع القطعي وبالحجة الدليل المعمول به في الفقهيات
والمعتمد في حجيته بهذا المعنى انه ان لم يكن قطعيا فلا من خبر الواحد فلا اشتراك
بينهما ثابت البتة فيجب العمل بمثله والمنكرون تشبثوا بانه اثبات اصل بالظاهر
واجيب بانه اذا امكن اثبات السنة وهي اعظم الاصول بالظاهر فما المانع في اثبات
الاجماع به ولا يخفى ان الظاهر من دليل المنكرين انهم نفوا حجيته القطعية لا الظنية كما هو
المشهور لشيوع استعمال هذا السياق في امثال انكار ثبوت حجيته الاجماع
القطعي بالخبر الواحد فظاهر ان المراد هناك نفي قطعيته فحينئذ لا يقابله الجواب
ويكون النزاع لفظيا ثم على تقدير كونه معنويا يمكن الجواب بانه ان اردتم بالاثبات الاثبات
القطعي فلا نزاع وان اردتم الظني فانكاره مكابرة فان الظاهر امارة البتة
والامارة من حيث هي تفيد الظن البتة بل بالاتفاق وقد عورض بقوله صلى الله عليه وآله نحن نحكم

بالظاهر

بالظاهر فلظهوره وافادته الظن يجب ان يكون محكوما به قال
العضدي في شرح المختصر وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه على
اجماعهم دون غيره وحكم الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة
بفساد هذا الكلام باعتبار ان اطلاع الواحد على هذا الامر المستبعد من
جهة احتمالات استند اليها المنكرون لحصول الاجماع والعلم به
كما مر اقرب من اطلاع الجمع الكثير والجم الغفير قال بعض الفضلاء القائلين
بحجية الخبر الواحد والحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت
من بعد الاطلاع عليه ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظاهر
من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو
المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة ولو في زمان الغيبة
على امر وحينئذ فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة في كلامهم وفيه
ما لا يخفى فان الكلام في هذا المقام مبني على فرض دعوى الاطلاع من واحد
على اجماع قطعي ونقله الينا ذلك فلا اقل مشتمل هذا النقل على نقل
فرع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فمن لم يتوقف في حجية الخبر الواحد
فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لم يجوز العمل بخبر الواحد
كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما لكان لها وجه ولكن لم ينقل عنهم
بل من دأب احتجاجات السيد قدس سره على الاحكام المختلف فيها على نقل
اجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من
الادلة كما مر وايضا فظهر مما سبق ان الاجماع الحقيقي هو ما يفيد القطع

وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد ومن تتبع وتبين ان قطعيته عندهم
باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من
هذه الطائفة به فارتفع الاشتباه ولزم الوثوق فتدبر وقال الشيخ البهائي
رحمه الله في حواشي الزبدة عند نقل قول الغزالي وبعض الحنفية بحجية المنقول بالتواتر
دون الآحاد ان المحققين على ان كلا منهما حجة وان كان المتواتر اقوى لانه
قطعي ولي مع القوم في هذا المقام بحث وهو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر
الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق آراء رؤساء الدين على حكم واذعانهم عن
آخرهم به وهذا الاذعان غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم
انا نذعن بهذا الامر وتواتر هذا القول عن كل منهم لا يفيد القطع بانه مذعن
به في الواقع لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لا محالة
عدمها وسيما الثاني لمصادمته للعدالة فقد ظهر مما تلوناه عليك ان تقسيم
الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد
وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر
على حدوثه فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه فان هذا التعريف للاجماع انما وتدبر ٢
هو موضوع على مذاق المنكرين لحصول العلم به ومبني على بعض ما
ما توهموه وقد مر مع ما اجبنا عنه والحاصل ان الاجماع عبارة حقيقة عن
تطابق اقوالهم لا آرائهم كما زعموا فلا شبهة في كونه محسوسا ويؤيده
ما مر ان العلم القطعي ببعض الاجماعات من بعض الطوائف حاصل لنا بالتتبع
كاجماع الامامية على حلية المتعة مثلا ولا سبيل اليه الا التواتر وهو ظاهر

فليسلم

فليستلزم ذلك ان يكون الاجماع المنقول الينا بالتواتر امرا محسوسا
ويؤيده ما علم ان العلم القطعي ببعض الاجماعات من بعض الطوائف حاصل لنا
بالتتبع كاجماع الامامية فاندفع البحث ومنها اجماع اهل المدينة الطيبة
من الصحابة والتابعين هل هو حجة ام لا ذهب الحاجبي في المختصر الى حجيته اي
كونه دليلا ظنيا نظرا لما اشتهر من مذهب مالك المحمول على القول بها على
المشهور وقد حمل بعضهم مذهبه على تقديم روايتهم وبعضهم على حجية اجماعهم
على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة قال العلامة في التهذيب اجماع اهل
المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد
بقولهم والا فالحجة مالك بقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد لا يدل على المطلوب لفظا اولا ولنفي دلالته ثانيا لاحتمال كون ذلك
في زمانه وعدم عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان كونهم بعض المؤمنين وكذا
عدم اشتمالهم على المعصوم انما ينفي حجيته القطعية لا الظنية المبنية على
كونهم اعرف من غيرهم بوجوه الادلة من قول الرسول وفعله كما هو المطلوب
بناء ما قرره العضدي فتامل ثم لا يخفى ان هذا الوجه بعينه يجري في حجية اجماع
اهل البيت عليهم السلام ايضا على فرض عدم عصمتهم كما هو زعم العامة فنفيهم
في هذا المقام الحجية عن اجماعهم مطلقا الظاهر في عدم حجية الظنية ايضا كانه مبني
على التعصب فان قيل يمكن ان يكون منظورهم في هذا المقام الرد على ما
جعله الخاصة مسألة ههنا وهو حجية القطعية ولذا لم يلتفتوا الى بيان الحجية الظنية
مثل ما ذكروه في بيان حجية اجماع اهل المدينة والا فالظاهر انهم لم ينكروا

في قوله صلى الله عليه وآله
وحجة ٢

ان اجماعهم على حكم يوجب الظن به حتى يحمل على التعصب قلنا الظاهر ان الخاصة عقد واهذه المسئلة في كتبهم الاصولية واستدلوا عليها ردا عليهم لا العكس وانهم ههنا ليسوا بصدد اثبات حجية القطعية لان قول كل منهم حجة قطعية عندهم بالدليل الدالة على عصمتهم المسطورة في كتبهم الكلامية فلا يحتاجون الى اثبات حجية اجماعهم ههنا على حدة وهذا هو وجه تطويل بعضهم في هذه المسئلة بنقل روايات المخالفين الواردة في تطهيرهم على طبق التنزيل يؤيد ذلك تنزلهم في هذا المقام عن رتبة دعوى العصمة لهم واكتفاؤهم في حاصل نتيجة الدلائل بقولهم فهم عليهم السلم اعرف بالاحكام وابعد عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم والاهتداء بهداهم قال الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة بحثنا في هذه المسئلة مع المخالفين انما هو على سبيل المماشاة فان اقوال اهل البيت عليهم السلم عن الاجتهاد والا فعندنا انهم معصومون عن الخطاء فلا يقولون من اجتهاد قط وظهر ان الخاصة انما يثبتون ههنا حجية الظنية ولا وجه له الا مقابلتهم للعامة في هذه المسئلة فلو كان مراد العامة في هذا المقام نفي حجية القطعية لا الظنية ايضا كما توهم الموجه لكان النزاع لفظيا فثبت انهم تعصبوا ونفوا حجيته مطلقا ولم يلتفتوا الى ان ما قالوا في بيان حجية اجماع اهل المدينة ونحوه يثبت حجية اجماعهم ايضا بهذا المعنى فنفيهما مطلقا تحكم ومنها ندور المخالف للاجماع مع كثرة المجمعين هل يقدح في الحجية ام لا رجح الحاجبي عدم القدح في الحجية بمعنى كونه دليلا ظنيا وان نفى كونه قطعيا كما في المسئلة السابقة مستندا بدلالة الشرع على وجود راجح او قاطع والحق انه لا بعد فيه

بالنظر الى من لم يشترط القطع في العربية واكتفى بالراجح كاكثر علمائنا واما من التزم القطع منهم كالسيد المرتضى قدس سره فحيث تمسك في مسئلة باجماع الطائفة مع وجود مخالف منهم اعتذر عنه بتقدم اجماعهم عليه وشذوذه عنه اخيرا كما فعله في كثير من مسايل الانتصار بالنسبة الى مخالفة ابي علي بن الجنيد ويؤيده ما ذكرنا ما روي في باب اختلاف الحديث من الكافي من عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلم في حديث طويل بعد ذكر وجوه من الترجيحات بين الروايتين الحاكمين من اصحابنا بين رجلين تنازعا في دين او ميراث من قوله عليه السلم ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها هل يجب مستند للاجماع ام لا فالمذهب المنصور انه لا بد منه لاستحالة تحقق الاجماع على حكم عادة بدون دليل وتوهم كونه عاريا عن الفائدة مدفوع بان الفائدة سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا يوجب هذا التوهم ان يكون عن غير دليل البتة وخلافه معلوم قطعا وفرع العامة على هذه المسئلة انه هل يجوز ان يكون مستنده قياسا ام لا وعلى جوازه هل هو واقع ام لا قطع الحاجبي بالاولى في الاول ورجح الاول في الثاني ايضا واستند قررها العضدي بقوله كامامة ابي بكر اجمع عليها بقياسها على امامته في الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقع فيه فارة قياسا على السمن واضافة اليهما قوله وكحد شارب الخمر وقد انتهى على عليه السلم

انتهى م

في النزاع الخ ... الا وقوع

بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
فارى عليه حد المفترى انتهى ولا يخفى ان بناء شيء من الاصلين على القياس
ممنوع بل الظاهر في الثلثة الاخيرة وجود نص شامل استغنى عن نقله
به واستعمال القياس في الاخير من علي عليه السلم افتراء او محمول على نوع
مماشاة معهم او نحوه كيف وقد روى عنه عليه السلم من اراد ان يقتحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برأيه ثم كيف وقد انكره الحنفية في الجد ومع ان ابا حنيفة
رئيس القائسين وان دعوى اجماع الامة على الاول ممنوع بظهور
تخلف الاعاظم من الصحابة كما هو مشهور حتى ذكر ابن قتيبة انه لم يبايع
ابا بكر من اصحاب رسول الله ثمانية عشر رجلا وكانوا رافضة على بن ابي
طالب عليه السلم وابو ذر وسلمان ومقداد وعمار وخالد بن سعيد بن العاص
وبريدة الاسلمي وابي بن كعب وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم التيهان و
سهل بن حنيف وعثمن بن حنيف وابو ايوب الانصاري وجابر بن عبد الله
الانصاري وحذيفة بن اليمان وسعد بن عبادة وقيس بن سعد و
عبد الله بن العباس مع ان بناء الاجماع المذكور على القياس مردود اولا غيرها
بعدم تحقق هذا الفرع من اركانه الاربعة المعتبرة فيه عندهم فانه سيما الاصل
منفي بما هو المروي المشهور بين الخاصة من انه صلى الله عليه واله لما
استشعر في مرضه بارادة ابي بكر الامامة في الصلوة قام مع كمال ضعفه
وقصد المحراب متوكيا على علي عليه السلم والفضل بن العباس فنحاه عنه و
تقدم القوم فصلى بهم وروى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه انه

امرا

امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله
صلى الله عليه واله في نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله
صلى الله عليه واله والناس يصلون بصلوة ابي بكر انتهى وثانيا بما اورد عليه
الاستاذ دام ظله في حواشي العدة عند تقريب الدليل على امامة علي واولاده الاحد
عشر عليهم السلام بابطال غير النص المخصوص بهم من الاحتمالات الممكنة فيما يتعلق
به الامامة من الاجماع والبيعة والقياس من انه ان اريد بالقياس مساواة
فرع لاصل في علة حكمه كما عرفه هذا القائل به لزم ان يكون ابو بكر اماما من حين
موت النبي صلى الله عليه واله قبل نصب الامة له على ما فرض اي القياس مع رفع
المانع حينئذ وهو وجود النبي صلى الله عليه واله ولم يذهب اليه احد من النواصب
وان اريد به حال القائس اي الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفه غيره
لزم شبهة الدور ولا ينفع انضمام الاجماع سواء كان جزءا لما ينعقد به او كان
خارجا عنه انتهى وجه لزوم شبهة الدور هنا ان الاستدلال المذكور الذي
هو بمنزلة الحكاية عن المساواة المذكورة اي مساواة هذا الفرع الذي هو الامامة
للاصل يلزم ان يكون علة لها وعلية الحكاية للمحكي مستلزمة لما يشبه الدور
في الاستحالة لانها انما تعرف له فتدبر ومنها ان انكار الاجماع القطعي في غير
الضروريات الدينية هل هو كفر ام لا المشهور المنصور انه ليس بكفر
واما في الضروريات الدينية فهو كفر بالاتفاق ولا يخفى ان فرض قطعية
الاجماع يستلزم القطع بالمجمع عليه فيلحق بالضروريات الدينية والفرق
ح مشكل فتامل ثم ان هذا في انكار الحكم واما في انكاره تاويلا ودليل المجمع عليه

او احداث شيء منهما خارج عما اتفقوا عليه فقد قال العضدي ان المتأخرين في كل عصر
لم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المغايرة لما تقدم شائعا ذائعا ولم ينكر عليهم
ولا انكر بل يتمدحون به ويعدون ذلك فضلا وقال العلامة رحمه الله في
التهذيب واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تأويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال
باخر او ذكر ما وبل الاستلزام عدم التاويل الاول فلو اول الاولون المشترك باحد
معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تأويله بالمعنى الاخر ومنها ان الامة اذا اجمعت
في مسئلة على قولين فهل يجوز احداث ثالث ام لا يجوز ويقال لهذا الاحداث
خرق الاجماع المركب فيه ثلثة اقوال الاول الجواز مطلقا مستندا بان المسئلة
اجتهادية فكما جاز للثاني مخالفة الاول جاز للثالث مخالفتهما على طرق الاجتهاد
والجواب الفرق بان المفروض ان الثاني لم يخالف الجميع واما الثالث فيلزم مخالفته
الثاني المنع فيما استلزم رفع امر متفق عليه والجواز فيما لا استلزام وهذا هو
مختار جمهور العامة مثال الاول اتفقت الامة في مسئلة ميراث الاخ مع الجد ٢٠
على قولين قيل يرث المال كله ويحجب الاخ وقيل يتقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول
ثالث مستلزم لرفع الارث المتفق عليه فلا يجوز ومثال الثاني اتفقت الامة
على قولين في جواز فسخ النكاح بظهور العيب فقيل يجوز الفسخ باحد العيوب المشهورة
منها الجنون والعنة وقيل لا يجوز بشيء منها فالقول الثالث هو الفسخ ببعضها دون
بعض غير رافع لما اتفقت الامة بل موافق لكل من القولين في البعض فيجوز قال
الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة وههنا بحث وهو ان القول الثالث
في هذه الصورة وان وافق كلا من القولين في البعض لكنه مخالف لهما معا في

كلا

البعض

البعض ايضا فان القائل بالسلب الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي وكذا القائل
بالايجاب الكلي يبطل القول بالسلب الجزئي فقد اجمعت الامة على بطلان القول
بالايجاب والسلب الجزئيين انتهى الثالث المنع مطلقا وهو مختار جميع من العامة
وجميع الخاصة من الطائفة المحقة الامامية بل مطلق الشيعة قال العلامة رحمه الله
في النهاية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو غلط انتهى اما مستند هؤلاء
منهم كما نقل عنهم فهو ان الامة اجمعت على عدم التفصيل فيكون التفصيل خلافا
لاجماعهم وان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة فيلزم تخطئة الجميع والادلة السمعية
تنفيهما اجاب العضدي عن الاول بانا لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لان
عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه
لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة متجددة اذ لم يقولوا
فيها بحكم انتهى ولا يخفى امكان دفع هذا الجواب بادنى تصرف في تقرير الدليل
فتدبر وعن الثاني بان الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا
عليه بان يخطأ كل بعض في مسئلة غير ما يخطأ فيه الاخر فلا انتهى ولا يخفى ما فيه
ايضا لما عرفت من اجماعهم على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئيين
فيلزم تخطئتهم واما مستند الامامية رضوان الله عليهم فهو انه يلزم من
احداث قول ثالث على كل تقدير مخالفة المعصوم لانه داخل في جميع الامة
وقائل باحد القولين ففي مثل مسئلة الفسخ بالعيوب الذي جوزه جمهور العامة
فيه احداث القول بالتفصيل لا يخلو قول الامام فيه عن الصورتين المذكورتين
ولكن لما لم نعلم بخصوصه يسوغ لنا الاخذ بكل منهما واما القول بالواسطة

اخطأ محض

بينهما فقد نعلم جزماً انه خلاف لقوله عليه السلم فلا يجوز الاخذ به اصلا قال السيد المرتضى قدس سره لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين حق اذ التقدير ان الامام المعصوم قائل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها الى قولين فيكون الثاني باطلا فكذا الثالث انتهى ولا يخفى ان مثل ذلك يجري في صورة اختلاف الامة في مسئلتين مختلفتين ايضا بان يقال مثلا كل من قال بوجوب المسح في الوضوء قال بحلية المتعة في النكاح فان القول بثبوت احدهما ونفي الاخر خلاف ما اجمع عليه الامة الداخل فيهم المعصوم وهو القدر المشترك بين القول بهما جميعا و نفيهما جميعا وكثيرا ما استدل السيد المرتضى قدس سره في الانتصار بمثله قال فيه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في هذا الكتاب وكل من حرمه اوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة وقال العلامة في التهذيب وهل يجوز خطاء بعض الامة في مسئلة والاخر في الاخرى اما عندنا فلا[٢] واما عند الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث وقول آخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة وبعضهم جوزه لان المجمع الممتنع خطاء كل الامة والمخطئ[٢] هٰهنا في كل مسئلة بعض الامة انتهى ويظهر من كلام الفخر الرازي ايضا انه مائل الى ذلك وانه مذهب الاكثر قال في المحصول هل يجوز انقسام الامة الى قسمين يخطئ احد القسمين في مسئلة والقسم الاخر في الاخرى الاكثر على انه غير جائز لان خطاءهم في مسئلة لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطاء وهو منفي عنهم قال الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة بعد نقل هذا الكلام منه ولا يخفى ان الدليل

لان المعصوم لا يخطى في شيء منهما

من التهذيب

في التهذيب منهما

في مسئلة اخرى منه

جائز في انقسامهم

جائزي انقسامهم اقساما عديدة يكون كل قسم مخطئا في مسئلة والآخر في الاخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز خلو العصر عن مصيب في كل احكامه وهذا هو الذي تدعيه الامامية فالمخالفون قد وافقوهم على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى ولا يخفى عليك بما عرفته ان ما ادعى العضدي في شرح المختصر من الاتفاق على عدم امتناع الخرق في مثل هذه الصورة بقوله لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او قلة التتبع او نحوهما ولقد تابعه التفتازاني ايضا في تلك الدعوى فقال في شرح الشرح وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسئلة لا في مسئلتين فتامل وايضا لا يخفى ان اصل المسئلة لا يختص بصورة اجتماع الامة على قولين بل هو على سبيل التمثيل فيجري في صورة اجماعهم على ثلثة اقوال فلا يجوز احداث رابع او على اربعة فلا يجوز احداث خامس وهكذا وايضا لا يختص بصورة اتفاق الامة بل يجري في ساير الاتفاقات المعلومة الحجية كاتفاق الامامية رضوان الله عليهم على قولين او على اقوال فلا يجوز التجاوز وكاتفاق جميع العقلاء في احكامهم العقلية كذلك فيعلم حقية القدر المشترك قطعا ثم اعلم انا اذا فرضنا احدى الطائفتين

او الطوائف انقرضوا او رجعوا عن قولهم واتفقوا على ما قال به الاخرون
وبالجملة اذا اتفق الجميع فى العصر الثانى على احد قولى العصر الاول مثلا
يحصل العلم حينئذ بخطاء الاولين واصابة الباقين لظهور دخول
المعصوم فى الباقين وبمثل ذلك يعلم امتناع التعاكس بان يرجع
كل من الطائفتين عن قوله ويقول بما قال به الاخر لامتناع الرجوع
عن المعصوم قال الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى الزبدة ان
لامتناع التعاكس دليلين اولهما لاصحابنا وهو ان دخول المعصوم
فى احد الشطرين يستحيل معه التعاكس وثانيهما للعامة وهو ان نفى
الاجتماع على الخطا لا يجامع التعاكس اذ هو موجب للاجتماع عليه لان
اللام فى الخطا جنسية واتحاد محل الخطاء غير لازم فلو انحصر اهل الحل
والعقد فى ثلاثة مثلا وكان كل واحد منهم معتقدا فى مسئلة من
المسائل ما هو خطاء فى نفس الامر صدق انهم مجتمعون على جنس الخطاء
وان اختلفت محاله كما هو مذكور فى المحصول وغيره من كتبهم الاصولية
وحينئذ نقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الذين هذا كلامهم
يلزمهم عدم تجويز خلو العصر عن شخص مصيب فى جميع معتقداته
غير مخطى فى شئ منها وهذا هو الذى اجمع اصحابنا الامامية على وجوده
فى جميع الاعصار غير انهم اثبتوا له مع هذه الصفة التى هى عمدتهم
فى حجية الاجماع صفات اخرى ادتهم الى اثباتها الدلائل المسطورة
فى اصولهم والحاصل ان المخالفين لنا فى هذه المسئلة قد وافقونا

من حيث

من حيث لا يشعرون ثم انه رحمه الله تفطن بان ما رواه المخالفون
فى اصولهم كالبخارى وغيره من قوله صلى الله عليه واله لا تزال طائفة
من امتى على الحق حتى تقوم الساعة يعطى ان نفيه صلى الله عليه واله
الخطا عن الامة انما هو بسبب دخول الفرقة المحقة فيهم فقال فانما هم
كاشف عن دخولهم وحجيته لذلك وهذا كما يقوله اصحابنا من ان
حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم فتشنيع المخالفين علينا بانه يلزمنا
ان لا يكون نفس الاجماع عندنا حجة بل الحجة فى الحقيقة قول المعصوم
وارد عليهم وهم غافلون انتهى بقى ههنا شئ هو ان المراد بالامة
فى قوله عليه السلم لا يجتمع امتى الخ لا يجوز ان يكون جميع الامة لضرورة
خروج من لم يوجد بعد والا لانتفت فائدة الاجماع ولخروج الكفار
والعوام من المؤمنين بالاتفاق ولخروج المجتهد فى فن فيما اجمعوا
عليه من غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم فى الفقه وبالعكس
على ما صرح به العلامة فى التهذيب فيكون المراد بالامة بعضا مخصوصا
من الامة له امتياز ظاهر عن غيره فى معرفة الصواب والخطاء من
الاحكام وحملها على شخص كالمعصوم على قياس ما مر نقله عنه رحمه الله
فى رد الاستدلال بالاية بعيد عن الصواب لانه وان لم ينافه لفظ
الامة لوقوع اطلاقه على الواحد ولكن ينافيه الاجتماع ولو حملت على
المعصومين حتى يناسب الاجتماع من هذه الجهة لكان لا يناسبه من
جهة ان الخطا منفى عن كل واحد لعصمته بلا دخل لاجتماعهم فى النفى

بلغ

فلا ينفع تعدد المعصومين فى بعض الازمنة كما لا يخفى فالظاهر ان المراد
بالامة هنا طائفة وفرقة خاصة منها مشار اليهم فى كثير من الاشارات
النبوية كقوله صلى الله عليه واله لا تزال طائفة الخ وقوله ستفترق امتى
ثلثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة قال العلامة فى بعض تصانيفه
قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين محمد الطوسى فى
تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراى على انه ينبغى ان يكون
تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هى الا الشيعة
الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر الاصول انتهى قال
الدوانى فى شرح العقايد بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم
مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب
ورويته تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جواز
رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها جوزوا رؤية الاصوات والطعوم
والروايح وجوزوا رؤيه اعمى الصين بقة اندلس انتهى ولا يخفى ان
سياق هذا الكلام يشبه جدا بسياق التعريض والسخريه فلا تغفل فظهر
من مدارج ما فصلنا ان ما قيل فى مقام القدح هنا من ان الجن
داخل فى امة محمد صلى الله عليه واله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم
وايضا الخضر والاولياء الغائبون عن الخلق لا يعلم اتفاقهم ولو خصص
بالخلق الظاهر لزم على الامامية عدم تحقق الاجماع حال غيبة الامام

مدفوع

مدفوع وظهر ايضا ان العمدة فى الاجماع والمعول عليه منه اتفاق الطائفة
المحقة الامامية ولو على شئ مخالف لجميع الامم الباقية فباجماعهم
يثبت كل حكم نظرى اصلى او فرعى ولا يقدح فيه تفردهم بذلك عن
غيرهم كاجماعهم على عدم كون الامام بعد رسول الله صلى الله عليه
واله اكثر من اثنى عشر او اقل وعلى ثبوت الغيبة فى الامام المنتظر و
نحوهما من الاصول التى تفردوا بها من سائر الامم وكاجماعهم على وجوب
غسل البول والمنى ووجوب المسح مطلقا بالبلة فى الوضوء وتعيين المسح
على الرجلين فيه وامثالها من المسائل الفرعية التى اختصوا بالقول
بها دون غيرهم من الفرق وقد ذكر السيد المرتضى قدس سره فى
الانتصار اكثر من ثلثمائة مسئلة فقهية من هذا القبيل واستدل على
كلها باجماعهم وايد اكثرها بالكتاب والسنة المعروفة بين مخالفيهم
فان قلت هل يجوز اثبات امام بعد مضى امام بمثل هذا الاجماع منهم
قلنا نعم وان كان يجرى فيه توهم دور من جهة ان حجيته انما هى
بدخول الامام فيهم والمفروض ان امامته غير ثابتة بعد والوجه ان
صحة اجماعهم حينئذ لدخول قول الماضى الناص عليه من الائمة فى
اقوالهم فلا يتوقف صحته على ثبوت امام العصر وقوله حتى يلزم الدور
وقد مر تحقيقه قال العلامة فى التهذيب كل ما يتوقف صحة الاجماع
عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات
حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود الصانع بحدوث

الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به انتهى ولا يخفى ان عدم
جواز اثبات القادر والعالم بالاجماع لئلا يلزم الدور مبنى على توقف
صحته عليهما وهو اما من جهة توقف ثبوت صحة الاجماع على الادلة
السمعية كما هو طريقة الغزالى وغيره واما من جهة توقفه على دخول
المعصوم المتوقف ثبوت عصمته على السمعيات كما هو طريقتنا ثم توقف
صحة السمعيات على صحة النبوة الموقوفة على الاتيان بالمعجزة الموقوف
وقوعها ودلالتها على صدق مدعى النبوة على ثبوت وجود العلم والقدرة
له تعالى فيمكن ان يمنع بعض تلك التوقفات خصوصا الاخير منها
فانه على تقدير حصول العلم بصدق من اتى بالمعجز من طريق
الضرورة او ما يجرى مجريها كما مر ان توقف على وجود العلم والقدرة
فى الواقع فلا يتوقف على ثبوتهما عندنا حتى لو اثبتناهما بالاجماع يلزم
الدور فتامل الاحباط فى عرف المتكلمين عبارة عن ابطال الحسنة بعدم
ترتب ما يتوقع منها عليها ويقابله التكفير وهو اسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها
عليها فهو فى المعصية نظير الاحباط فى الطاعة وعبارة القاموس التكفير
فى المعاصى كالاحباط فى الثواب ليست على ما ينبغى كما لا يخفى والمذكور منهما
فى القران المجيد انما هو احباط الحسنات بسبب الكفر والشرك والارتداد
وما شابهها وتكفير السيئات بسبب الايمان والتوبة والتقوى واجتناب
الكبائر وسائر الاعمال الصالحة وما يجرى مجريها فمن الاحباط ببعض الاسباب
المذكورة قوله تعالى فى سورة الكهف اولئك الذين كفروا بايات

ربهم فحبطت اعمالهم وفى سورة الانعام ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون
وفى سورة الزمر لئن اشركت ليحبطن عملك وفى سورة البقرة ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا
والاخرة وفى سورة الاحزاب اولئك لم يؤمنوا فاحبط الله اعمالهم
وفى سورة الاعراف والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم
وفى سورة الحجرات يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت
النبى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم
لا تشعرون وكذا ما فى سورة ال عمران وسورة هود وسورة المائدة فى موضعين
وسورة التوبة فى موضعين وسورة محمد صلى الله عليه واله فى ثلثة مواضع
ومن التكفير كذلك قوله تعالى فى سورة العنكبوت والذين امنوا وعملوا
الصالحات لنكفرن عنهم سياتهم وفى سورة التحريم يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سياتكم وفى سورة الطلاق
ومن يتق الله يكفر عنه سياته وفى سورة النساء ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سياتكم وفى سورة البقرة ان تبدوا الصدقات فنعما هى
وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم سياتكم وفى سورة الزمر
والذى جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون لهم ما يشاؤن
عند ربهم ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم اسوء الذى عملوا وكذا
ما فى سورة المائدة والانفال والتغابن والفتح هذا هو الذى صرح به فى القران
من وقوع الاحباط والتكفير وربما يمكن ان يستنبط منه ما يوافقهما فى

المعنى ان كان بغير لفظهما وامثال ذلك في الاثار ايضا كثيرة فمما يدل
على الاحباط بلفظه او بما في معناه بسبب المعاصي ما روى الصدوق رحمه
الله وغيره عن رسول الله صلى الله عليه واله من قوله ومن رمى
محصنا او محصنة احبط الله عمله ومن قوله ومن سعى باخيه الى سلطان
ولم يبد له منه سوء ولا مكروه احبط الله عز وجل عمله ومن قوله واشتد
غضب الله عز وجل على امراة ذات بعل ملئت عينها من غير زوجها
او غير ذي محرم منها فانها ان فعلت ذلك احبط الله كل عمل عملته
ومن قوله ومن اصطنع الى اخيه معروفا فمن به عليه حبط عمله وخاب
سعيه وعن ابي جعفر عليه السلم من قوله من شرب الخمر فسكر منها لم
يقبل الله صلوته اربعين يوما وعن الصادق عليه السلم لا يقبل منه
صلوة ما دام في عروقه منها شيء ومما يدل على التكفير كذلك بسبب
الطاعات وما يجري مجراها ما روي عن موسى بن جعفر عليهما السلم
من توضا للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في
نهاره ومن توضا لصلوة الصبح كان وضوءه كفارة لما مضى من ذنوبه
في ليلته ما خلا الكبائر وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله
من قوله لقنوا موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم الذنوب ومن قوله
صلى الله عليه وآله من مشى الى مسجد من مساجد الله عز وجل فله
بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر حسنات ومحي عنه عشر سيات
ومن قوله صلى الله عليه وآله ان الحاج اذا اخذ في جهازه لم يرفع

شيا

شيا ولم يضعه الا كتب الله فيه عشر حسنات ومحا عنه عشر سيات ورفع
له عشر درجات ومن قوله صلى الله عليه وآله في فضل صوم شعبان ومن صام
يومين منه حط عنه السيات الموبقة وفي فضل شهر رمضان ومن فطر فيه
مومنا صائما كان له عند الله عز وجل بذلك عتق رقبة ومغفرة لذنوبه
فيما مضى وما روي عن ابي جعفر عليه السلم ما من مسلم لقي اخاه المسلم
فصافحه وشبك اصابعه في اصابعه الا تناثرت عنهما ذنوبهما كما تناثر
الورق من الشجر في اليوم الشاتي وما روي عن ابي عبد الله عليه السلم
ايما مومن سجد لله سجدة ويشكر نعمته في غير صلوة كتب الله بها عشر حسنات
ومحا عنه عشر سيات ورفع له عشر درجات في الجنان وعنه عليه السلم
من صلى اربع ركعات يقرا في كل ركعة قل هو الله احد خمسين مرة لم ينفتل
ولم يبق بينه وبين الله عز وجل ذنب الا غفر الله له وعن موسى بن
جعفر عليه السلم من زار قبر الحسين بن علي عليه السلم عارفا بحقه غفر
الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وعن ابي عبد الله عليه السلم من قرا
انا انزلناه في ليلة القدر في فريضة من فرايض الله نادى مناد يا عبد
الله قد غفر لك ما مضى فاستانف العمل وعن ابي جعفر عليه السلم ومن
قراها عشر مرات محا الله عنه الف ذنب من ذنوبه وعن احدهما
عليهما السلم اذا صليت العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وال محمد
الاوصياء المرضيين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك
والسلم عليه وعليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته

النقال الوراق

ومحا عنك مائة الف سيئة

كتب الله لك بها مائة الف حسنة وقضى لك بها مائة الف حاجة ورفع
لك بها مائة الف درجة وعن ابي عبد الله عليه السلم من قال كل يوم خمسا
وعشرين مرة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات
كتب الله له بعدد كل مؤمن ومؤمنة مضى وكل مؤمن ومؤمنة بقي الى يوم
القيمة حسنة ومحا عنه سيئة ورفع له درجة وعنه عليه السلم ان حبنا
اهل البيت ليحط الذنوب عن العباد كما يحط الريح الشديدة الورق عن
الشجر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان المعلم اذا قال للصبي قل
بسم الله الرحمن الرحيم وقال الصبي بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اكتبوا
براءة للصبي من نار جهنم ولاستاده ولامه ولابيه وعنه صلى الله عليه وآله
اذا مرض المسلم كتب الله له كاحسن ما كان يعمل في صحته وتساقطت ذنوبه
كما تساقط ورق الشجر وعن ابي عبد الله عليه السلم صداع ليلة تحط كل
خطيئة الا الكبائر وعن امير المؤمنين عليه السلم في المرض يصيب الصبي
قال كفارة لوالديه والمراد من هذا التطويل وذكر هذه الايات والاحاديث
تمهيد تحرير محل النزاع في هذا المقام فان المشهور بين المتكلمين ان
الوعيدية من المعتزلة وغيرهم يقولون بالاحباط والتكفير دون من
سواهم من الاشاعرة وغيرهم وهذا على اطلاقه غير معقول فان اصل
الاحباط والتكفير مما لا يمكن انكاره لاحد من المسلمين كما ظهر مما تلونا عليك
فلا بد ان يحرر مقصود كل طائفة ليتحقق الحق ويبطل الباطل فنقول
لا خلاف بين من يعتد به اهل الاسلام في ان كل مؤمن صالح يدخل

الجنة خالدا فيها حقيقة وكل كافر يدخل النار خالدا فيها كذلك واما المؤمن
الذي خلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فذهب بعض المرجئة
الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب
لطاعة مع الكفر وذهب الاخرون الى ثبوت الثواب والعقاب في حقه
اما المعتزلة فبعنوان الاستحقاق المعلوم عقلا باعتبار الحسن والقبح
العقليين وشرعا باعتبار الايات الدالة عليه من الوعد والوعيد واما
الاشاعرة فبعنوان الاتفاق يقولون انه لا يجب على الله شيء فلا يستحق
المكلف ثوابا ولا عقابا منه تعالى فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله
بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وبالجملة قول المعتزلة في المؤمن
الخارج من الدنيا بغير توبة عن كبيرة ارتكبها انه استحق الخلود في النار لكن
يكون عقابه اخف من عقاب الكفار اما مطلق الاستحقاق فلما عرفت
واما خصوص الخلود فللعمومات المتناولة عند غيرهم بتخصيصها بالكفار
او بحمل الخلود على المكث الطويل كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
فلهذا حكموا بان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات فان الخلود الموعود
مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في اصل الاحباط ثم ان الجبائيين ابا علي
وابنه ابا هاشم منهم على ما نقل عنهما الآمدي ذهبا الى اشتراط الكثرة
في الحبط بمعنى ان من زادت معاصيه على طاعاته احبطت معاصيه
طاعاته وبالعكس لكنهما اختلفا فقال ابو علي يحبط الناقص برمته

من غير ان ينقص من الزائد شئ وقال ابو هاشم بل ينقص من الزائد
ايضا بقدره ويبقى الباقى هكذا نقل عنهما المحقق الطوسى فى الفصول
النصيرية واما فى قواعد العقائد فقد نقل عن ابى على ان الكبيرة تحبط
جميع الاعمال الصالحة المتقدمة فمن ارتكبها يكون معاقبا على ذلك الذنب
ابدا فعلى هذا يكون ابو على موافقا للجمهور فينحصر القول بالاحباط فى قول
الجمهور وقول ابى هاشم واما شارح المواقف فقد قال فيه وقال الامام
الرازى مذهب الجبائى ان الطارى من الطاعة والمعصية يبقى بحاله
ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب
باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد ثم حمل عليه ما نقل صاحب
المواقف عنهما بقوله وقال الجبائى يحبط من الطاعات بقدر المعاصى
فان بقى له زائد اثيب به وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه
فايهما رجح احبط الاخر انتهى فمذهب ابى على باعتبار اختلاف النقل
عنه مردد بين ثلثة احتمالات والحاصل ان القول فى كيفية الاحباط
عند القائلين به بالنسبة الى المومن الفاسق الذى هو محل النزاع
لا يخلو عن اربعة الاول مذهب جمهور المعتزلة وابى على ايضا على احتمال
وهو ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات الثانى والثالث مذهب
ابى على على الاحتمالين الاخرين وهو احباط الزائد كل الناقص او احباط
الطارى بقدره من السابق والرابع مذهب ابى هاشم وهو الموازنة
وطريق الاشاعرة فى دفع جملة هذه الاحتمالات انها مبنية على

استحقاق

استحقاق العقاب بالمعصية ومنافاته للثواب واستحقاقه وهو خلاف
ما اصلناه من عدم وجوب شئ على الله تعالى عقلا قال صاحب
المواقف وشارحه ولما ابطلنا الاصل الذى هو استحقاق العقاب
والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا
سواء كان بطريق الموازنة او بغيرها انتهى وفيه بعد الاغماض عن عدم
صحة اصلهم كما تقرر فى محله ان المعتزلة لم يبنوا قولهم فى هذه المسئلة
على محض الاستحقاق العقلى كما مر الاشارة اليه وسيجئ ما يوضحه ثم انهم
بعد ذلك ابطلوا خصوص مذهب الجمهور تارة بان هذا يقتضى ان
من عبد الله من اول عمره الى اخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان
يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه
الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب
شئ وهذا باطل ببديهة العقول وبانه ظلم وتارة بقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وتقريره ظاهر وبهذين الدليلين تشبث المحقق الطوسى
قدس سره فى التجريد فقال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد توهم الشارح الجديد للتجريد انه اراد
بذلك ابطال التكفير ايضا فقال فى شرحه ذهب جماعة من المعتزلة
الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته
المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره
المصنف بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة

من لم يعمل خيرا ومن كان احسانه اكثر كان بمنزلة من لم يسئ وان تساويا
يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقل وبقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب انتهى وفيه
ما لا يخفى فان المنقول عن جمهور المعتزلة في هذا المقام ليس الا اثبات
احباط الطاعات بالكبيرة المتاخرة واقتصر المصنف ايضا هنا به على
انه يمكن ان يقال ان انكار التكفير بالمعتزلة انسب من اثباته بناء على
انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فلزمهم انكار التكفير في الجملة سلمنا
جميع ذلك لكن لا يتصور ابطال التكفير بهذين الدليلين وهو ظاهر
جدا فان قلت ان المراد بالظلم وضع الشيء في غير موضعه فيكون التكفير
ايضا كالاحباط وان الاية باعتبار تتمتها وهو قوله تعالى ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره يدل على بطلانه قلنا لم يذهب عاقل الى عدم جواز
العفو بانه وضع في غير موضعه بل اتفقوا على ان العفو احسان وانه
حق الله تعالى فجاز منه اسقاطه وانما المنكرون له في حق اهل الكبائر هم
المعتزلة القائلون بالاحباط وهم صرحوا بجوازه عقلا وبان انكارهم
له في حقهم مبني على السمعيات فعدم كونه ظلما متفق عليه وتتمة الاية
المذكورة مخصصة او مأولة وقد قيدها بعض المفسرين بشرط عدم العفو
قال لان الاية مخصوصة بلا خلاف فان التائب معفو عنه بالاجماع
وآيات العفو دالة على جواز العفو عما دون الشرك فجاز ان يشترط في
المعصية التي يواخذ بها ان لا يكون مما قد عفي عنه وقال الطبرسي في

جوامع الجامع في معناها ومن يعمل زنة ذرة من الشر يره في كتابه فيسوؤه
او يرى المستحق عليه انتهى ولعل تخصيصه رحمه الله هذا التفسير بهذه
التتمة لعدم احتياج اول الاية اليه عنده وفيه ما لا يخفى فتامل ثم ان
هذين الدليلين على ابطال الاحباط المذكور يمكن ان يدفعا اما الاول
منهما فبان كونه ظلما ممنوع خصوصا على قول القائلين به من ان الكبيرة
التي لم يتب عنها هي بمنزلة الكفر المتفق عليه في انه محبط جميع الاعمال الصالحة
وسيما مع ملاحظة معنى التوبة وانها ليست الا الندم وان عدم الندم على
الكبيرة بعد صدورها نوع اصرار عليها وان الاصرار على الكبيرة يمكن ان يكون
بمنزلة الكفر كما ان الاصرار على الصغيرة كبيرة وبمثل هذا وجه كفر ابليس كما هو
مشهور وايضا مع ملاحظة العمومات التي مضى ذكر بعضها والآيات
والاحاديث الدالة على وقوع الاحباط بغير الكفر ايضا كاية سورة الحجرات
قال الزمخشري هناك وقد دلت الاية على امرين هائلين احدهما
ان فيما يرتكب من يؤمن من الآثام ما يحبط عمله والثاني ان في آثامه ما لا
يدري انه محبط ولعله عند الله كذلك فعلى المؤمن ان يكون في تقواه
كالماشي في طريق شائك لا يزال يحترز ويتوقى ويتحفظ انتهى وكذا امثال
احاديث رامي المحصن والمحصنة والمراة المالئة عينها من غير زوجها
ومصطنع المعروف الى اخيه مع المن به عليه واما الثاني من الدليلين
فبان دلالة الاية على المطلوب انما يتصور اذا كان المراد بها ذكر احوال
القيمة وهو غير مسلم اذ يجوز ان يكون اخبارا عن احوال زمان الرجعة

دفع الدليلين المذكورين [illegible] الاحباط

ان لم يعف الله عنه

بع

تعين تقدير ... ومن يعمل مثقال ذرة
ويدل على نفي الاحباط

التي تكون في الدنيا للاخيار والاشرار في زمان دولة القائم عليه السلم
وعليه حملها الاستاد دام ظله في شرح كتاب فضل القران من الكافي
ولو سلمنا انها حكاية عن احوال القيمة فدلالتها على استيفاء جزاء كل عمل خير
موقوف على بقائها على عمومها ومعلوم انها لا تشمل امثال الكفار والمرتدين
وقد خصها صاحب الكشاف بفريق السعداء وتتمتها بالاشقياء فلا استبعاد
لعدم شمولها ايضا من يجري مجراهم عند المعتزلة من اهل الكبائر الغير التائبين
بقرينة سائر الايات الظاهرة في ان الكبيرة مستلزمة للخلود في النار هذا
مع انه يمكن ان يكون المراد من الاية وتتمتها والعلم عند الله واهله ان
كل من يعمل مثقال ذرة من خير او شر يره في صحيفة اعماله او كفة ميزانه مع
ما احبطه او كفره ليعلم ان جزاءه على وفق العدل وطبق الوعد والوعيد وتتم
عليها الحجة فتبقى الاية بتمامها على عمومها ولفظ الرؤية في الموضعين على
ظاهرها بلا تكلف وايضا يمكن ان تحمل على ان كل عامل يستوفي جزاء كل عمله
من الخير والشر لكن على وجه لا ينافي الاحباط والتكفير ولا كونه دائما في الجنة
او النار فان تخفيف عقاب بعض اهل النار بسبب دخول الخيرات في
اعماله السيئة الموجبة للخلود في النار وحط درجات بعض اهل الجنة بسبب
دخول الشرور في اعماله الحسنة الموجبة للخلود في الجنة ممكن ويؤيده ما رواه
الصدوق رحمه الله في اعتقاداته انه يامر الله تعالى برجال الى النار فيقول
لمالك قل للنار لا تحرقي لهم اقداما فقد كانوا يمشون الى المساجد ولا تحرقي
لهم ايديهم فقد كانوا يرفعون الى بالدعاء ولا تحرقي لهم السنتهم

اقدامهم ظ

فقد كانوا

وجوههم ظ

ربع

فقد كانوا يكثرون تلاوة القران ولا تحرقي لهم وجوها فقد كانوا يسبغون
الوضوء فيقول مالك يا اشقياء فما كان حالكم فيقولون كنا نعمل لغير الله
فقيل لهم خذوا ثوابكم ممن عملتم له الحديث وقال صاحب المواقف وشارحه
في جملة ما اجاب به عما اتفق عليه الجبائيان واتباعهما من عدم جواز
تساوي الثواب والعقاب في مكلف والا تساقطا فلا يكون له ثواب
ولا عقاب وهو محال عقلا او اجماعا انه يجوز ان يجمع له من الثواب
والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى
ويدوم له المه ولذته كذلك لا يخلص له احدهما في حيوته الدنيا ولا
نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب انتهى فان قيل الايمان
مثلا جزاؤه الخلود في الجنة كما هو الموعود فاذا لم يدخل المومن الذي ارتكب
الكبيرة ومات عنها بلا توبة الجنة فلم يستوف جزاءه قلنا استيفاء هذا الجزاء
الموعود مشروط بامور منها الموافاة وحسن الخاتمة فان المومن الذي عمل الصالحات
الى اخر ايام عمره فارتد ومات عليه فلا شك في انه من اهل النار فاذا كان
الحال كذلك فلا استبعاد في ان يجري الكبيرة مجرى الارتداد في استحقاق
النار والعقل غير مستقل في مثل هذه الاحكام حتى يحكم بان احدهما ظلم والاخر
عدل والنقل قابل للتاويل ومعارض بامثاله كما مر ثم ان ابطال المذاهب
الباقية في الاحباط لم يتيسر بشي من هذين الدليلين على فرض تماميتهما
ايضا كما لا يخفى بتجشم القوم في ابطالها بوجوه اخر عمدتها ما ذكره المحقق
الطوسي في الفصول النصيرية فقال اولا ان مذهب ابي علي ان الاستحقاق

الزائد يحبط الناقص ويبقى بحاله وهو الاحباط ومذهب ابي هاشم انه لا يبقى
من الزائد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط
بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق
عقاب ثم قال والمذهبان باطلان لابتنائهما على تاثير الاستحقاق
وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات
لا توجد في الخارج والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا يعقل تاثيره ولا تاثره
وان قلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان او لا فالاول يقتضي
ان لا يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما
اولى بالتاثير في الاحباط من الاخر واذا احبط احدهما بالاخر في الموازنة
فكيف يحبط الاخر به اذ تاثير المعدوم في الموجود غير معقول والثاني لا يعقل
تاثير احدهما في الاخر ولا يرد علينا الاضداد فانا لم نحكم بتاثير كل واحد منهما
في الاخر انتهى ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ان ليس مراد القائلين بالاحباط
مطلقا او بطريق الموازنة ان ههنا تاثيرا وتاثرا حقيقيا بين الاستحقاقين
وانهما ضدان حقيقة بل المراد ان كلا من الاستحقاقين سبب وضعي
وعلة مجازية لاحباط الاستحقاق الاخر والفاعل هنا الله تعالى فيحبط
الطاعات بعد ارتكاب الكبيرة اي لا يثيب عليها كما اوعد عليه وكذا يثيب
او يعاقب على الفاضل من الطاعة او المعصية بعد الموازنة على انه يتصور
التاثير والتاثر الحقيقيان ايضا بدون لزوم تاثير المعدوم بما اشار اليه
هذا المحقق في قواعد العقائد قال قيل لهم ان غلب احدهما الم يكن

محل السكوت الاولوية بسبب المزاحمة المفروضة و ... لزوم

ان يكون

ان يكون له تاثير فيما غلب عليه قالوا في جوابه للعمل الصالح استحقاق ثواب
يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في
استحقاق الاخر بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احد الاستحقاقين
بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو ماخوذ من قول الحكماء في المزاج فانهم قالوا
يكسر كل عنصر سورة كيفية العنصر الاخر الذي يقابله ويخالطه حتى يستقر العنصران
على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج انتهى فظهر ايضا وجه
دفع ما ذكره الفخر الرازي في هذا المقام وهو الذي اشار اليه المحقق ايضا
في التجريد بقوله ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتناقضين
مع التساوي قال الشارح الجديد تقريره انه لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة
اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من
العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف
مذهبه اي مذهب ابي هاشم او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا
انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب
والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة
عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة
موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام من المحقق على تقدير تمامه
كما يبطل مذهب ابي هاشم يبطل الاحتمال الثالث من مذهب ابي علي ايضا

ولكن الشارح خصه بابطال مذهب ابي هاشم زعما منه ان مذهب ابي علي
موافق لمذهب الجمهور كما يدل عليه ما مر من كلام المحقق في قواعد العقائد
وايضا لا يخفى ان ما يتوهم من لزوم الترجيح بلا مرجح في الصورة الاولى على
تقدير استناده الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجحات بالنظر الى
خصوص انواع الطاعات واقسام المعاصي وانحاء المصالح ورعاية المناسبات
المعلومة له تعالى وان كنا لم نعلم تفاصيلها فلا احتياج الى التزام جوازه
على ما هو راي الاشاعرة كما ارتكبه الشارح هناك ثم انه مما يقضي منه
العجب في هذا المقام ما وقع في كلام الفخر الرازي في الاربعين لمن اضطرابا
غريبة هو انه تصدى في المسئلة السادسة والثلثين منه لبيان ان وعيد
الفساق منقطع غير دائم كما زعمه المعتزلة فاستعمل فيه مقدمة هي ان العقاب
الطاري لا يزيل الثواب المتقدم فاستدل عليها بقوله لانه لو ازاله لكان
اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني بالموازنة ان يقال
كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط الخمسة
بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم الموازنة
فهو ان الطاري يسقط السابق بقدره ولا يسقط الطاري البتة بل
يبقى بحاله والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنة
مذهب ابي علي ثم شرع في ابطال الموازنة بثلثة وجوه حاصل الاول
والثاني منها لزوم صيرورة المغلوب غالبا ولزوم تاثير كل منهما في الاخر
وحاصل الثالث ان شرط طريان احد الضدين زوال الضد الاول

بيان الاستدلال الواقع من الفخر الرازي في الاربعين
في بيان ابطال الاحباط والموازنة

فلوكان

فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان الضد الثاني لزم توقف كل
واحد منهما على الاخر وهو محال ثم قال وهذه الوجوه الثلثة دالة على
المنع من صحة الموازنة واما القسم الثاني وهو قول ابي علي وهو اثبات
القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه الاول ان
هذا يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى اخره باعظم الطاعات
ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية
لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط
البتة من عقاب هذا الشرب شئ ومعلوم ان ذلك باطل في بداهة
العقول والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فاذا كان عقاب
الفسق احبط ثواب جميع تلك الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب ثواب
تلك الطاعات شئ من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك
الخيرات بالكلية وذلك يناقض قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
فثبت انه لو صح القول بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة
وثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحباط ثم قال ومما يدل ايضا
على فساد الاحباط انه اذا كان مستحقا العشرين جزءا من الثواب ثم اتى
بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطاري
يحبط السابق لكان اما ان يحبط هذه العشرة الطارية ذلك العشرين
المتقدم وهذا اول باطل بالاجماع ولانه يكون ظلما واما ان يكون العشرة
الطارية يحبط من العشرين المتقدمة عشرة فقط وهذا مذهب القائلين

فلو اقتضت هذه العشرة الطارية ازالة احدى العشرتين السابقتين دون العشرة الاخرى لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال هذه العشرة الطارية تؤثر في ازالة كل واحدة من العشرتين المتقدمتين صح

بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة هذه العشرة الطارية الى كل واحدة من العشرتين المتقدمتين على السوية وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه او لا يؤثر في ازالة شيء مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطاري لا يزيل الثواب المتقدم انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاغماض عما اشرنا اليه سابقا خصوصا دفع الوجوه المذكورة في ابطال القسمين فانه قرر اولا مذهب ابي علي وهو عدم الموازنة بان الطاري يسقط من السابق بقدره بدون سقوط الطاري موافقا لما نقله عنه من شارح المواقف ولم يتعرض اصلا لما نقله القوم من مذهب جمهور المعتزلة هنا من ان المعصية الطارية يسقط جميع الطاعات السابقة ثم ابطل ثانيا قول ابي علي بما لا ربط له به بل بما ذكره القوم في ابطال مذهب الجمهور من لزوم مساواة حال شارب جرعة خمر مع حال من لم يعبد الله قط ولزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية نقيض ما يدل عليه ظاهر الاية ثم افاد ثالثا ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعشرة الطارية باطل بالاجماع وصرح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب القائلين بالاحباط فانظر الى تلك المراتب الثلثة من كلامه في ورقة واحدة فتعجب منها جدا ثم تعجب من شارح المواقف وغيره الناظرين في كلامه الناقلين عنه بدون وقوف على تلك الهفوات او تعرض لها فتامل ثم التحقيق في هذا المقام بعد اللتيا والتي ان الاحباط والتكفير كما انهما لا يمكن انكار

جوازهما او وقوعهما راسا بشهادة الكتاب والسنة فلا يكون الحكم بالبطلان مطلقا كما وقع في كلام المحقق الطوسي قدس سره وغيره موجها كذلك لا يمكن الحكم الكلي بوقوعهما او احدهما في جميع الطاعات والمعاصي كما هو مراد المعتزلة فان المسئلة ليست من العقليات فيجب الرجوع فيها الى المنقولات ففي كل صورة ثبت فيها بالنقل وقوع احباط او ما يستلزمه كخلود النار حقيقة يجب الحكم به والا فلا وقس عليه التكفير نعم قد حصل لنا بتتبع الايات والاحاديث العلم ببعض الخصوصيات مثل ان الاحباط نادر بالنسبة الى التكفير بناء على ان غاية ما يكون منه الاحباط انما هو الكبيرة وما قاربها ولكن التكفير حاصل بسبب انواع الطاعات والخيرات الصادرة عن المكلف من الواجبات والنوافل او عن غير المكلف كما مر من ان صدور البسملة عن الصبي يكون كفارة لاستاده ولامه وابيه بل بسبب اقسام العوارض من الامراض والالام حتى ان مرض تخص قد يكون مكفر الذنوب غيره كما مر من ان مرض الصبي يكون كفارة لوالديه بل انحاء الاسباب الغريبة من التفلتات والتفضلات وما يجري مجراها روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا عند الميزان يوم القيمة من ثقلت سياته على حسناته جئت بالصلوة علي حتى اثقل بها حسناته ومما يدل على بطلان ما توهمه المعتزلة من الحكم الكلي في الاحباط بطريق الموازنة او غيرها انه يستلزم ان لا يتحقق عقاب منقطع اصلا وهو خلاف مقرر جمهور اهل الاسلام وخصوصا الطائفة المحقة الامامية رضوان الله عليهم وخلاف ما يدل عليه النصوص الثابتة بينهم كما

روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله انهم يخرجون من النار وهم
كالفحم فيراهم اهل الجنة ويقولون هولاء جهنميون فيومرلهم فيغمسوا
فى عين الحيوان فيخرجون ووجوههم كالبدر فعلم بهذا الاجماع المعتمد
عليه سيما فى الامور التى لا يستقل العقل فيها ان ما ذهب اليه المعتزله
من الاحباط وخلود اهل الكبائر فى النار كسائر الكفار حقيقة باطل فالمذهب
الحق فى هذا المقام هو الواسطة بين هذا الافراط والتفريط الذى مر
نقله عن المرجئه وهو عدم دخول تلك الفساق النار اصلا متمسكا تظهرا
بان المعصية مع الايمان لا تضر كان الطاعة مع الكفر لا تنفع وان الايمان
لا يزيد ولا ينقص بالطاعات والمعاصى وايضا هو الواسطة بين الافراط
المذكور وتفريط اخر هنا ذهب اليه شرذمة من اعيان المتصوفه حيث
حكموا بخلاص الكفار ايضا بالاخرة عن حقيقه النار فلا يحملون الخلود فى
النار حقيقة فى شئ من المواضع على الحقيقه مع حملهم الخلود فى الجنة
فى كل موضع عليه ولا يبالون بذلك التحكم قال ابن العربى فى الفص
اليونسى مما سماه فصوص الحكم واما اهل النار فمالهم الى النعيم ولكن
فى النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا
وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق
نعيم خليل الله حين القى فى النار قال الميبدى فى الفواتح بعد نقل هذا
الكلام انه مبنى على زعمه ان لا نص فى دوام العقاب بل النصوص انما
هى دالة على الخلود فى النار وقال القيصرى فى شرح الفصوص اعلم ان من اكتحلت

عينه

كلام مع ابن العربي والقيصري ...
المتصوفة في نعيم خلود في النار

عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس له وجود وصفة
وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم
ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا
ابديا وليس ذلك المقدار من العذاب الا لاجل ايصالهم الى كمالاتهم
المقدرة كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص
عياره فهو يتضمن امتن اللطف والرحمة كما قيل ؛ وتعذيبكم عذب وسخطكم
رضى ؛ وقطعكم وصل وجوركم عدل ؛ وقال ابن العربى ايضا فى الفص
الاسمعيلى الثنا بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز فلا تحسبن
الله مخلف وعده رسله ولم يقل وعيده بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم
مع انه توعد على ذلك انتهى وايدوا كلامه بما اخترعوا برواية عن
النبى صلى الله عليه وآله سياتى على جهنم زمان ينبت فى قعرها الجرجير
وبالجملة تشبثوا فى مثل هذه المسئلة بامثال هذه الدعاوى والخيالات
الشعرية فى مقابلة النصوص الصريحة المطابقة لاجماع اهل الحق بل اتفاق
جميع المسلمين بل قاطبة المليين وهل هذا الا الملاعبة بالدين والنضرة
للوهم على اليقين وكيف يدعى عدم النص فى دوام العقاب مع كثرة
وقوع امثال قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب وشيوع سوال سر العذاب الدائم فى جزاء العصيان المنقطع
بدون الظهار شك من السائل فى حقية اصله عن اهل بيت العصمة
عليهم السلم وجوابهم عنه بما يحققه ويطمئن به السائل وفيما رواه الصدوق

والحضرة الالهية تطلب الثناء
المحمود بالذات فيثنى عليها
بصدق الوعد لا بصدق
الوعيد
حم

رحمه الله

فی کتاب التوحید فی باب مجلس الرضا علیه السلم مع سلیمان المروزی من
قوله علیه السلم ثم یزیدهم ثم لا انقطاعه عنهم وامثال ذلک مما یدل علی اتحاد
معنی الخلود فی الجنة والخلود فی النار والعقاب الدائم والثواب الدائم
بحیث لا یقبل التاویل کفایة للمتامل ثم ان امثال هذه المقالات من هذه
الطائفة وقبول امثالهم تلک الخیالات منهم صارت سببا لجراة
اخری من بعضهم هی نفی العذاب الحقیقی ایضا عن الکفار حتی ابلیس بناء
علی ان غایته یلزم منه ان یکون مخلفا وعیده فی حقهم ولا باس بذلک
عندهم ثم لم یرضوا بذلک فاثبتوا لبعض شرار الکفار مزیة وفضیلة بقدر
اصراره علی جهالته حتی سموا ابلیس رئیس الموحدین قال عبد الرزاق
الکاشی فی شرح الفص الموحی کلما کان المدعو اصلب فی دینه واشد اباء
للداعی الی ضد مقامه کان اشد طاعة وقبولا لامر ربه وحکمه حتی
ان اباء ابلیس عن السجود وعصیانه واستکباره بحسب ظاهر الامر عین
سجوده وطاعته وخدمته وتواضع لربه باعتبار الارادة انتهی ونقل
بعضهم عن سهل بن عبد الله التستری من مشاهیر مشایخهم انه
رای ابلیس فتکلم معه ووبخه علی عدم طاعته فی سجدة ادم وابعاد نفسه
عن تناول الرحمة فقال له ابلیس کیف تبعدنی عن رحمته هلا قرأت
فی القران ورحمتی وسعت کل شیء وانا داخل فی کل شیء ورحمته تشمل
بمقتضی وعده فالحم الشیخ بذلک فسکت وفارقه ثم رجع الی القران وجد
الایة مقیدة بقوله عز وجل فساکتبها للذین یتقون فدخله الحسرة علی

نقل کلام من ارباب الکشف فی الفصوص
شرح ابن ابلیس

نقل من بعض مشایخ الصوفیة

عدم تذکره لهذا القید حتی یجیبه ویلزمه بذلک فکان یرجو بعد ذلک
ان یجمع الله مرة اخری بینه وبین ابلیس حتی اتفق ذلک فاستبشر به
فقال له ان الایة التی الزمتنی بها انما هی مقیدة بقید فقرا علیه تتمة الایة
وحسب انه غلب علیه بالحجة لظهور خروجه بهذا القید فضحک ابلیس
ونظر الیه نظرة متعجب من عقله ومعرفته قائلا ان ظنی بعرفانک کانت
اشد مما رایتک الحال علیه فقال الشیخ کیف ذاک قال ابلیس انی کنت
حسبتک عارفا بانه لیس فی جانب الحق تقیید بل هناک الاطلاق کله
والتقیید انما هو من جهتک فظهر خلاف زعمی فیک ونقض اعتقادی
فی حقک فاعترف الشیخ بغلطه واعتذر منه لما رای انه یتکلم علی اصطلاحهم
والفاظهم المستعملة بین اغالطهم بما لا یفهم فصدق بانه اعرف واعلم
وقد نظم عبد الرحمن الجامی فی سبحته مباحثة بین موسی علیه السلم وابلیس
من هذا القبیل وصور فیها غلبة ابلیس علیه فی الحجة باستعمال امثال تلک
الالفاظ فقال ❊ پور عمران بدان کز فرقه نور ❊ می شد از بهر مناجات بطور ❊
دید در راه سر دوراز ❊ قائد لشکر مهجوران از ❊ گفت کز سجده آدم بچه روی
تافتی روی رضا راست بگوی ❊ گفت عاشق که بود کامل سیر ❊ پیش
جانان نبرد سجده غیر ❊ گفت موسی که بفرموده دوست ❊ سر نهد هر که
بجان بنده اوست ❊ گفت مقصود از آن گفت وشنود ❊ امتحان بود محبت را
نه سجود ❊ گفت موسی که اگر حال اینست ❊ لعن وطعن تو چرا ش آیین است ❊
بر تو چون از غضب سلطانی ❊ شد لباس ملکی شیطانی ❊ گفت کین

وارد ابلیس الاطلاق فان فی مباحثه بین موسی
وغلبة ابلیس علیه

هرد و صفت عاريتند ✿ مانده از ذات بيك ناحيتند ✿ گر بيايد صد از ين
يا برود ✿ حال ذاتم متغير نشود ✿ ذات من بر صفت خويشتن است ✿
عشق او لازمه ذات منست ✿ تا كنون عشق من اميخته بود ✿ در غرضهاى
من اويخته بود ✿ داشت بخت سيه و روز سفيد ✿ هردمم دست خوش
بيم اميد ✿ اين دم از كشمكش ان رستم ✿ پس زانوى وفا بنشستم ✿ لطف و
قهرم همه يكرنگ شده است ✿ كوه و كاهم همه هم سنك شده است ✿ عشق
شست از دل من نقش هوس ✿ عشق با عشق همى بازم و بس ✿ وسيجى
انشاء الله تعالى لهذه المباحث خصوصا فى مبحث الثواب والعقاب والوعد
والوعيد زيادة توضيح وتنقيح حاسمة لشبه الطوائف الضالين عن الطريق
السوى والصراط المستقيم عصمنا الله عن اتباع الهوى والزيغ عن سبيل
الهدى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان ان امنوا بربكم فامنا
ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سياتنا وتوفنا مع الابرار الاختيار هو ترجيح
الفاعل بعض اثاره على غيره بحسب الداعى فهو حادث تابع للعلم فيكون
غيره وستعرف مغايرته للقدرة والارادة ايضا ومرتبته بالنسبة اليهما
فى مباحثهما انشاء الله تعالى وليعلم ان عبارات القوم فى معناه مضطربة
جدا يمكن حمل كثير منها على وجوه شتى ولكن ما يصلح للاعتماد هو ما يفهم
من كلام المحقق الطوسى فى رسالة الجبر والاختيار انه مرادف للقدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهو المعنى المتفق عليه بين الفلاسفة
والمليين فيلزم اتفاقهما فى ثبوت الاختيار له تعالى وصرح بذلك فى

الاختيار
تحرير الاختيار ودرجته ونقل عبارات القوم فى معناه

عدس مر ٣٥

واعد

واعد العقايد ويظهر من كلام كثير من المتكلمين انه مرادف للقدرة بالمعنى
الاخر اى صحة الفعل والترك وعلى ذلك يكون محلا للنزاع بين الفلاسفة
يطلقون اسم المختار عليه تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون
الاختيار به والسيد الشريف فى حواشى شرح حكمة العين اشار الى هذين
المعنيين بقوله القادر والمختار ان فسرا بما ذكروه من انه ان شاء فعل و
ان لم يشاء لم يفعل فالله تعالى قادر وفاعل مختار عند الحكماء وان فسرا بما يصح
منه الفعل وعدمه فليس كذلك وكلامه فى شرح قول صاحب المواقف
الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط من علو ضرورى فالاول له اختيار
انتهى حيث قال اى له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها موثرة فيه
ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا انتهى يحتمل كلا من المعنيين والثانى
اظهر والفاضل الدوانى فى شرح قول صاحب العقايد ولا يكفر احد من
اهل القبلة الايمان فيه نفى الصانع القادر المختار قال ذكره بعد القادر
لان الاختيار الذى يثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار
بالمعنى الذى يثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا يغنى القادر
عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا
المعنى انتهى ولا يخفى ان هذه العبارة وان كانت دالة على اطلاق
الاختيار بينهم على كل من المعنيين كما هو مقصودنا ولكن فى نفسها
كلام مشوش لا محصل له عند التامل فتامل وفسر المحقق الاسترابادى
فى فارسية المسماة بدانش نامه الاختيار بالارادة وصرح بانها من

والمليين كالقدرة بهذا المعنى
بتفتيح فى تلخيص المحصل ان الفلاسفة

صفات الافعال وان القدرة من صفات الذات على طبق ما يدل عليه الروايات
هذا ولكن من تامل في تقابله مع الايجاب تارة في افعال الله تعالى
ومع الجبر تارة في افعال العباد وتتبع مقاصد محققي المتكلمين عند استعماله
في المقامين وامعن في كلام القوم ودلائلهم في كل مقام عرف ان
ما فسرناه به في هذا المقام هو اليق بالمقاصد الكلاميه وما فسره به
المحقق الطوسي في موضع من تلخيص المحصل بقوله الاختيار عند المعتزله
هو صحة صدور الفعل وتركه من القادر تبعا لداعيه او عدم داعيه
وفي موضع اخر بقوله هو ان يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة
متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او ممتنع وفي
موضع اخر بقوله فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى
القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي انتهى يدل
على انه غير القدرة بل تابع لها فهو قريب مما فسرناه به بعد التامل
ومع ذلك لا شك انه اقرب الى معناه المستعمل فيه بحسب اللغة على انه
في نفسه معنى مقصود يدل عليه ما يدل على تحقق القدرة بالمعنى الثاني
فانهما متلازمان الا ان القدرة فيه تعالى من صفات الذات وهو من
صفات الافعال بابحث تفسيرهما وبالجملة مرادنا في هذا المقام اثبات
هذا المعنى في ضمن هذا اللفظ ولا مشاحة بعد تعيين المقصود فنقول
ثبوته في افعالنا خصوصا فيما كلفنا به معلوم بالضرورة الوجدانيه ويمكن
التنبيه عليه بامور منها توجه المحمدة والملامة والمدح والذم من كافة العقلا

على افعالنا وكذا افعال من كان في حكمنا من المكلفين كالجن فانه لا يتصور
على غير الفعل الاختياري وانكاره مكابرة ومنها توجه التكليف من الله
تعالى عليها والوعد والوعيد بالثواب والعقاب وهذا ايضا مما يحكم العقل
بانه لا يجوز بدون الاختيار ومنها النصوص القرانيه وما يجري مجراها
من متواترات السنة الدالة على اختيار المكلفين وهي مما لا يحصى كثرة والقدح
في تلك الامور مع انه لا يضر فانه كلام على التنبيه لا على الدليل مدفوع كما
سنشير اليه في مقامها ان شاء الله تعالى واما ثبوته في افعال الصانع جل شانه
فباجماع المليين ودلالة البراهين اما الاجماع فظاهر تحققه على المتتبع ومحبيته
على المتامل وقد مرت في بحث الاجماع والسر في هذا الاجماع من المليين
قاطبة ان تسليم حقية الدين والملة المستلزمة لحقية التكليف ووجوب الاطاعة
والعبادة المبني على استحقاقه تعالى للشكر مستلزم لتسليم كونه تعالى مختارا غير
موجب في افعاله اذ معلوم عقلا ان الموجب غير مستحق للشكر ولا يجب له الطاعة
بل لا يتصور منه التكليف المبني عليه الدين والملة فالحاصل ان ثبوت هذا
الاختيار من ضروريات قبول الدين والملة ولهذا لم يختلف اهل الاديان
فيه مع اختلافهم في كثير من المسائل الالهية فافهم واما البراهين فالمشهور
منها ما اثبتوا فيه بحدوث العالم وهو الذي اشار اليه المحقق الطوسي
قدس سره في اول الهيات التجريد بقوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
قال الشارح الجديد في بيانه ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان
بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم

التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط
حادث آخر ويلزم التسلسل في شروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما
محال على زعم المصنف وساير المتكلمين على مر في بحث ابطال التسلسل
انتهى والكلام على هذا البرهان يتصور من وجوه منها المضايقة في
جريان براهين ابطال التسلسل في المتعاقبة وهذه المسئلة مفروغ عنها
في محلها ومنها منع لزوم التسلسل مستندا بجواز عدم توقف الشرط الحادث
على حادث آخر وتصويره ان يقال لعل الشرط الحادث هو تقضي قدر ما
او قدر مخصوص من امتداد بقاء الواجب تعالى المعبر عنه بالزمان عند
محققي المتكلمين وبعبارة اخرى حضور حد ما او حد مخصوص منه وذلك
التقضي او الحضور لا يحتاج الى حادث آخر بل انما يتحقق وجوبا بالتدريج والى
هذين الشقين يرجع اعتراضا المحقق استرابادي في فارسيته على هذا
البرهان اولهما قوله لعل سبب حدوث العالم استحالة ازلية الوجود المكتسب
من الغير فيكون وجود كل ممكن فرع عدمه الازلي وثانيهما قوله لعل السبب
توقف وجود العالم على حضور قطعة مخصوصة من الابد والفرق بين الصورتين
اعتبار خصوص الحد في الثاني دون الاول وبينهما وبين ما ذكرنا من الشقين
اسناد التوقف الى تاثير الممكن فيهما والى تاثير الموجب فيما ذكرنا وحاصل
الجميع واحد ووجه الدفع ان حدوث العالم على كل من تلك الاحتمالات
لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص بين المتماثلات من الحدود المفروضة
من الامتداد المذكور التي ليست متخالفة في الحقيقة ولا في شيء من اللوازم

والعوارض

والعوارض والظاهر انه لا يتاتى من الموجب ولا من طبيعة الممكن ان يميز
ويعين بعضا منها للتاثير في شيء او للتاثر من شيء فيه بل انما هذا التمييز
والتعيين شان الفاعل المختار المتمكن من الفعل والترك المرجح لبعض افعاله
على تروكه وبالعكس بالاعتبارات العلمية كما سيجيء توضيحه واما احتمال
ان تكون المشية الثابتة له تعالى عند الفلاسفة كافية في ذلك الترجيح
ويكون محض القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل بدون انضمام
المعنى الثاني اليها وهو صحة الفعل والترك مصححا ايضا لحدوث العالم كما ذهب
اليه المحقق الاسترابادي وجعله اعتراضا آخر على من استدل بحدوث
العالم على المعنى الثاني للقدرة فمحل تامل اذ صورته منع لزوم التخلف المحال
عن الموجب بناء على ان المعلوم المحالية منه ان يتخلف عن مقتضاه
وليس التخلف بحسب الزمان تخلفا عن المقتضى الا ان يعلم ان مقتضاه
ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان يقتضي الموجب باعتبار مشيته اي علمه
بالاصلح تخلفا خاصا فتكون القدرة المعتبرة فيها المشية بهذا المعنى مصححة
لحدوث العالم ويمكن الجواب عنه بان مشية الله تعالى على ما تخيلها الفلاسفة ع
وبنوا عليها ثبوت القدرة بالمعنى الاول هي من صفات ذاته المتصف
بها ازلا وابدا فلا يجوز فيها الاختلاف والتغير اصلا فتعلقها اما بالفعل
واما بالترك ان كانا ضدين يجب ان يكون دائميا وكذا تعلقها بالفعل او عدم دايما
تعلقها به ان كان الترك عدم ملكة الفعل والتغير الذي يتخيل في العلم مع
كونه قديما باعتبار اختلاف المعلومات ليس تغيرا في نفسه بل حكاية عن

التغير حقيقة كما تقرر في محله فالتغير الحقيقي ومنه التعلق تارة بشيء وتارة
بخلافه من خواص الحادث ولذا اتفق الفلاسفة مع من عرف خيالهم
على ان محض تلك المشية لا يصلح لوقوع الانفكاك بينه تعالى وبين العالم
واما المشية بالمعنى الذي اعتبره اكابر المتكلمين ومحققوهم على طبق
الروايات من ارباب العصمة فهي من صفات افعاله تعالى فيجري فيها
الاختلاف والتغير بان تتعلق في بعض الاوقات بالترك او لم تتعلق
بالفعل وتتعلق في بعضها بالفعل باعتبار المصالح قال ثقة الاسلام
قدس سره في الكافي لتوضيح صفات الذات وصفات الفعل فلو كانت
الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضا لتلك
الصفة انتهى ولهذا يجب عند الفلاسفة كونها متعلقة بفعل العالم
فحسب دائما وعند المتكلمين متعلقة بترك ايجاد العالم او غير متعلقة
بفعله الى الوقت الذي اقتضت المصلحة ايجاده ثم بفعله في الوقت
المذكور فعلى ذلك يدل وجود العالم بعد عدمه على صحة كل من الفعل
والترك منه تعالى وهو القدرة بالمعنى الثاني وعلى ترجيحه كلا منهما
في وقته على غيره بحسب الداعي وهو الاختيار بالمعنى الثاني الذي
فسرناه به وكذا يدل كل من الصحة والترجيح المذكورين على حدوث العالم
لكونهما متلازمين بخلاف المعنى الاول للقدرة بالنسبة الى الحدوث
كما عرفت فلا يكون مقتضى له فافهم ومنها المعارضة تارة بما حاصله
ان حدوث العالم مع الاختيار ايضا مستلزم للتوقف على شرط حادث

لئلا يلزم الترجيح بدون المرجح وهكذا فيلزم التسلسل وهي مدفوعة على
راي الاشعرية بجواز الترجيح بلا مرجح من المختار وعلى راي غيرهم وهو
الحق بحصول المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه في وقته على طبق الحكمة
ووفق المصلحة وقد يعبرون عنه بالداعي فان قلت على تقدير الايجاب
ايضا يمكن اصلاح التخلف بمثل هذا الداعي فلا يتوقف على شرط حادث
حتى يلزم التسلسل قلنا يحكم العقل بديهة بان الفعل لا يمكن ان يتخلف
عن الموجب بسبب الداعي اذ لو فرض له داع يترجح به الترك على الفعل
تارة والفعل على الترك اخرى حتى يتصور بسببه تخلف فعله عن ذاته
لكان ما فرض موجبا ليس بموجب بل كان مختارا اذ لا نقصد باثبات
الاختيار الا صحة وقوع هذا المعنى ولذا ترى القائلين بالايجاب
لم يسندوا تخصيص الحوادث باوقاتها الى الداعي هربا عن لزوم الاختيار
بل اضطروا في توجيه التخصيص المذكور وربط تلك الحوادث بالقديم
كما سيجيء ذكره على احتيال القول بالحركة السرمدية او ما يجري مجراها وسعوا
بها دائرة القيل والقال فلو كان القول بالداعي مصححا للربط المذكور على
تقدير الايجاب ايضا ولم يكن مما يحكم العقل ببطلانه بديهة لما احتاجوا
الى التشبث باشال تلك الخيالات فتدبر وتارة بما حاصله ان حدوث
العالم مع الاختيار ايضا مستلزم للتسلسل لان الارادة الحادثة وكذا اما
في حكمها كالاختيار لابد لها من علة حادثة لكونها ممكنة ولا يمكن ان
تدفع بان الارادة مستندة الى ارادة اخرى وهكذا فلا يلزم الا التسلسل

في الامور الاعتبارية وذلك لانا نجزم بان ليس للارادة مثلا ارادة اخرى
بل وجه الدفع ان يقال ان المراد بالارادة وما في حكمها في هذا المقام
ان كان هو الداعي او ما يجري مجراه كما هو المشهور فهو صفة قديمة
من شانها الترجيح والتخصيص فلا يكون حادثا حتى يحتاج الى علة حادثة
وان كان المراد بها امر آخر كالاحداث ونحوه على ما سيجيء تحقيقه فكل
ما فرض سببا للتخصيص القادر المقدور باعتباره كالداعي يكفي لها فلا
يحتاج الى امر حادث حتى يلزم التسلسل فان قلت كل من الارادة
والاختيار دخيل في جواز صدور كل مقدور من القادر وهما ايضا
من جملة المقدورات بلا شبهة فيلزم كونه دخيلا في جواز صدور
نفسه قلنا سيجيء في بحث الارادة توضيح ان حالهما ليست كحال
سائر المقدورات الارادية والاختيارية وتبيين الفرق بينهما وبين
غيرهما فانتظر ومنها ان اسم العالم مشترك بين مجموع الاجسام الطبيعية
البسيطة او جملة موجودات متجانسة كعالم الطبيعة مثلا على ما ذكره
ابن سينا في رسالة الحدود وبين جميع ما سوى الله تعالى على ما
هو المشهور ولا يجوز ان يراد به ههنا المعنى الاخير فان طريقة المتكلمين
حتى المحقق الطوسي في التجريد هي اثبات حدوث الاجسام وجسمانياتها
لا غير بل اريد به احد المعنيين الاولين فيتصور حينئذ واسطة
بينه تعالى وبين العالم من الجواهر المجردة فيمكن ان يقال كما اورد
الشارح الجديد للتجريد على المحقق لم لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق

الايجاب جواهر مجردة ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو
الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار والجواب عن هذا
الايراد يتصور من وجوه الاول ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار
اشرف من الموجب فلا يجوز ان يكون الموجب موجدا له والثاني ان
يقال يلزم من اسناد المختار اليه ان يكون هو ايضا مختارا على نحو ما استدلوا
بعالمية المعلول على عالمية العلة والثالث ان يقال شان المختار ان يكون
مبدأ الاختلاف الآثار والافعال فلا يجوز ان يستند ما هذا شانه الى
الموجب الذي يقتضي طبيعته الثبات والتاثير على نهج واحد ولا يخفى
ان كلا من هذه الوجوه الثلثة في محل المنع واتمامه على وجه مسكت للخصم
مشكل جدا الرابع ان يقال بل المراد من العالم ههنا جميع ما سوى الله تعالى
والجميع حادث على راي المتكلمين اذ لا قديم غيره تعالى عندهم لكن لما لم يكن
وجود المجردات ثابتا عندهم لم يتعرض اكثرهم لاثبات حدوثها واكتفوا
باثبات حدوث الموجودات الثابتة من الاجسام وعوارضها مع ان
المحققين منهم برهنوا على حدوث الممكن مطلقا بمثل قولهم ان الممكن لو كان
قديما فتاثير الفاعل فيه اما حال بقائه او حال عدمه او حال حدوثه فعلى الاول
يلزم تحصيل الحاصل وعلى الاخيرين الخلف مع المطلوب وهذا الوجه هو
مختار المحقق الطوسي قدس سره عن الايراد المذكور على ما يفهم مما ذكره
في تلخيص المحصل قال فيه اما ابطال الواسطة باجماع المليين فليس على ما
ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان تكون واجبة الوجود لامتناع

ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان
المراد من العالم ما سوى المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب
الوجود لذاته وبين العالم محال انتهى وبهذا ظهر مراده قدس سره من عبارته
المشهورة في التجريد في هذا المقام والواسطة غير معقولة ولا يخفى عليك
ان بناء نفي الواسطة المذكورة هناك ليس على شيء مهد في هذا
الكتاب فانه قدس سره لم يزد فيه على ما ادعاه في الامور العامة بقوله ولا قديم سوى
الله تعالى لما سيأتي الا قوله في الجواهر واما العقل فلم يثبت ودليل على
امتناعه وادلة وجوده مدخولة واستدلاله فيه على حدوث الاجسام والجسمانيات فتبين
ان اعتراض الشارح عليه في هذا المقام بانه لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى
الله تعالى حادث كلام في محله وتبين ان ما قيل في توجيه عبارته
المذكورة بحملها على معان اخر تعسف ناش من الغفلة عما صرح به في تلخيص
المحصل ثم انه ظهر من كلامه قدس سره فيه وجه خامس لابطال الواسطة
المذكورة هو التمسك فيه باجماع المليين وهو ليس كما ينبغي على ما صرح به في
الوجه كما يفهم من كلامه فيه قبيل ذلك ان التمسك بالاجماع في العقليات
الغير الضرورية ويمكن ان يوجه بان المقصود في هذا المقام اسكات خصوم
المليين والجواب عما اورد من جانبهم عليهم فلا منع التمسك باجماعهم ههنا وبالجملة
الانسب على ذلك ان يتمسك في اصل المطلوب بحدوث ثبوت الاختيار له تعالى باجماع
المليين ويطرح تلك المؤنات من البين ولا يخفى انه لو تمسكنا هنا باجماع
العقلاء كافة بدل خصوص المليين لكان حقا ايضا فانه لم يذهب عاقل

الى وجود واسطة كذلك وكان حجة بلا شبهة ومسكتا للخصوم فصار
هذا الوجه بهذا التصرف من اقوى الوجوه في ابطال تلك الواسطة
فان قلت اذا كان البرهان قائما على حدوث جميع الممكنات كما مر فلا
يبقى شبهة في ابطال الواسطة المذكورة فيكون هو احق بالاعتماد كما صرح
به المحقق قلنا سيجيء في محله ان شاء الله تعالى ان اتمام جميع الدلائل
المنقولة عن المتكلمين على حدوث الممكنات مبنية على تصحيح مقدمة صعبة
هي ان مثل الربط الذي يكون فيما بين بعض الحوادث كربط حركة اليد وحركة
المفتاح في ان الثانية مع كونها محتاجة في وجودها الى الاولى معلولة
لها انما تكون معها زمانا غير منفكة عنها اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين
بعض القدماء فيكون قديم ممكنا متوقفا وجوده على وجود قديم آخر
واجب بالذات مستندا اليه من غير انفكاك زماني بينهما فان جواز
هذا الاحتمال مما يقدح في تمام دلائلهم كان يقال الظاهر ان ليس
مراد القائلين بالقدم من تاثير الفاعل في القديم الا هذا النوع من
الربط بينهما وظاهر انه ليس ايجاد الموجود او احداث الحادث فان
سمي بالتاثير في حال البقاء فمعلوم انه لا يلزم المحال من تحصيل الحاصل
ولذا عول المحققون في مسئلة حدوث جميع ما سوى الله تعالى على
اجماع المليين والنصوص السالمة عن المعارض العقلي بناء على ان
جميع ما حسبه الفلاسفة دليلا عقليا على قدم العالم وجوه ضعيفة
مدخولة ولا يخفى انه في نفسه طريق انيق ولكن لا يناسب هذا المقام

كما زعم بعضهم فان اثبات الاختيار له تعالى بحدوث العالم اولا ثم الحدوث بالاجماع والنصوص بتعيد للطريق لامكان اسقاط الواسطة والتشبث بهما في اصل المطلوب بلا احتياج الى ادراج حكاية الحدوث في البين وقد ذكر بعض المدققين في بعض رسائله وجهين اخرين لعدم معقولية الواسطة يكونان سادسا وسابعا للتوجيهات الخمسة المتقدمة احدهما ان المراد بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذي لم يظهر منه اثر لا نعلمه فلا نعلم الصانع فلم يكن من العالم فالعالم اما جسم او جسماني وقد ثبت ان الاجسام والجسمانيات حادثة والنفوس ايضا حادثة بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها ان كانت قديمة لكانت قبلها معطلة وقد قرروا انه لا معطل في الوجود فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة فلم يتحقق واسطة بين الصانع والعالم الحادث والاخر منهما ان اهل الحكمة اتفقوا على انه لا فضل في الوجود وارادوا بالفضل على ما صرح به ما لم يكن شاهدا ولم يدل على وجوده في هذا العالم الجسماني شاهد ولهذا ما تجاوزوا عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة والعقول العشرة التي دلت الدلائل الماخوذة من احوال هذا العالم عليها بزعمهم ولما كانت الدلائل مدخولة غير مفيدة لدعواهم لم يثبت بها عقل فالعقل فضل غير ثابت والمجرد الذي يتوهم كونه واسطة عقلا كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن ثابتا ولا يخفى ما في هذين الوجهين من الاضطراب والتكلف والابتناء

على الخطابيات الغير اللائقة بامثال هذه المقامات ومن البراهين التي اقيمت لاثبات الاختيار له تعالى ما تثبتوا فيه بمطلق الحدوث المحكوم عليه بالضرورة من دون احتياج الى حدوث جميع العالم الموقوف اتمامه على ما طال التشاجر في حقيته بين المليين والفلاسفة تقريره على المشهور انه تعالى مختار والا لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن الموجب التام لانه اما ان لا يوجد حادث فهو الاول او يوجد فاما ان لا يستند الى مؤثر فهو الثاني واما ان يستند فاما ان لا ينتهي الى قديم فهو الثالث او ينتهي فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فهو الرابع واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم وقد اراد شارح الصحائف تقرير هذا البرهان على وجه لا يحتاج الى اخذ بطلان التسلسل فقال ما ملخصه انه تعالى لو كان موجبا فاستناد حادث اليه انما يكون بتوسط شرط حادث لئلا يلزم احد الامرين الممتنعين حدوث القديم او قدم الحادث فذلك الشرط الحادث يجب ان يكون حدوثه في آن حدوث الحادث المذكور لا قبله لئلا يلزم التخلف ولا بعده وهو ظاهر فننقل الكلام اليه ليلزم توقفه ايضا على شرط حادث اخر في الآن المذكور وهكذا فيلزم انحصار ما لا يتناهى من الحوادث بين الحاصرين احدهما الموجب والاخر الحادث الاول الذي كان كلامنا فيه او نقول صدور جملة ما يتوقف عليه الحادث الاول من الشرائط

الموجودة فی ذلك الان بحیث لا یشذ یجب ان لا یتوقف علی شرط آخر
لئلا یلزم خلاف الفرض فیلزم احد الامرین الممتنعین ولا یخفی ما فیه
اما اولا فلامکان التزام ان یکون حدوث الشرط قبل ان حدوث الحادث
ولا یلزم التخلف لجواز ان یکون وصول امتداد بقاء الشرط الحادث الی
حد معین او ما بمعناه من انقضاء قدر معین منه دخیلا ایضا فی تمام
علة الحادث المذکور فلا یلزم اجتماع تلك الحوادث فی آن فان قلت
نعنی بالشرط هنا ما تتم به علة وجود الحادث فلو لم تتم العلة الا بالوصول
المذکور لکان الشرط المذکور هو هذا الوصول ولا شبهة فی ان تحققه فی آن
حدوث الحادث فینقل الکلام الی ما به تتم علة تحقق هذا الوصول وهکذا
قلنا لا یحتاج هذا الوصول الی علة اخری حادثة فی هذا الآن بل علته انما
هی علة الحادث الباقی الواصل بقاؤه الی الحد المذکور بالتدریج وجودا وحدوثها
سابق علی هذا الآن کما هو المفروض فان قلت علی هذا یمکنکم ایضا ان
تلتزموا عدم التوقف الاعلی وصول امتداد بقاء الواجب بالذات وبقاء
شرط قدیم الی حد معین فلو سمیناه شرطا حادثا ونقلنا الکلام الیه لالتزمتم
عدم احتیاجه الی ما سوی الواجب او القدیم المستند الیه نظیر ما ذکرتم
فی تصحیح جواز تقدم الشرط الحادث فلا یلزم الحوادث الغیر المتناهیة اصلا
فضلا عن المجتمعة فی آن واحد قلنا لا یمکننا هذا الالتزام للفرق الظاهر
بین الحادث والقدیم فی ذلك فان الحادث بجواز ان یکون متغیرا فی
نفسه وان تعرض له حالات مختلفة علی التدریج حقیقة یتوقف علی

حضور



حضور بعضها حدوث حادث من مؤثر موجب واما القدیم واجبا
بالذات او غیره فلثبوته وعدم اختلاف الاحوال فیه کما تقرر فی محله لا
یتصور ان یکون حضور بعض من حدود بقائه دخیلا فی نفسه فی حدوث
شیء علی الوجه المذکور بل غایة ما یتصور فی القدیم ان یکون لامتداد بقائه
حدود مختلفة بالاعتبارات ومثل هذا الاختلاف انما یمکن ان یکون مناطا
لترجیح الفاعل المختار وتخصیصه ایجاد بعض الحوادث دون بعض ببعض
الحدود المذکورة دون بعض مع تساوی الجمیع بالنسبة الی کلها فی امکان
المقارنة المذکورة واما المؤثر الموجب فلا یتصور له الترجیح والتخصص
بالامور الاعتباریة کما مر والحاصل انه لو فرض توقف تاثیر الموجب علی
شیء کما فیما نحن فیه یجب ان یکون الشیء المذکور من الامور الحقیقیة بخلاف
المختار فانه یمکن ان یرجح بالامور الاعتباریة واختلاف حدود امتداد بقاء
الحادث یمکن ان یکون منطبقا علی اختلاف حالاته حقیقة دون القدیم
فانه لا یتصور فیه الا الاختلاف الاعتباری واما ثانیا فلان ما لا یتناهی
مطلقا سواء کان علی سبیل الاجتماع او التعاقب یستحیل بدیهة ان یکون
محصورا بین حاصرین فکان تمهید حدوث کل من آحاد الشروط فی آن
حدوث الحادث المفروض لغوا لا دخل له فی بیان المطلوب واما ثالثا
فلانه یمکن ان یلتزم ان الواجب تعالی لا یکون طرفا بهذه السلسلة الجواز
ان یکون السلسلة عرضیة یتساوی احتیاج جمیع آحادها بالنسبة الیه فی
ذلك الترتیب فلا یتم المطلوب فی هذا البرهان الا بطلان التسلسل

وليعلم ان ما يمكن ان يورد على هذا البرهان باى تقرير كان من المنع والمناقضة
والمعارضة على نحو ما مر على البرهان الاول مدفوع بمثل ما دفعناه به هناك
واما ما ذكره شارح المواقف من ان هذا البرهان ايضا لا يتم الا باثبات
حدوث جميع ما سوى الله تعالى اذ لو جاز قديم سواه جاز ان يكون ذلك
القديم مختارا فيكون واسطة بينه وبين الحوادث فلا يلزم من وجود حادث
مستند الى قديم تخلف المعلول عن الموجب التام فيمكن ان يدفع بان بيان
عدم معقولية هذا الاحتمال غير منحصر فيه لجواز ان يبين ببعض الوجوه التى
قد سبق ذكرها كاتفاق العقلاء على انتفاء واسطة قديم مختار بين الموجب
والحوادث اليومية ومثل هذا الاتفاق من جميع العقلاء حجة قطعية كما مر فى
مبحث الاجماع كيف ولو كان هذا الاحتمال مما يجوزه احد من العقلاء لامكن به
تصحيح ربط الحادث بالقديم بلا تكلف ولكن لم يتشبث احد فى هذا المقام
به بل الفلاسفة القائلون بايجابه تعالى انما التجاوا فى تصحيح ربط الحادث
به الى اثبات حركة سرمدية ذات جهتين احديهما حيثية ذاتها وهى
كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض
فى الآن السابق واللاحق وهذه الحالة المسماة بالتوسط بين الاوضاع قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والاخرى حيثية النسب التى تلزمها وهى حادثة
ضرورة ان النسبة المفروضة له بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة
فى كل آن غير المفروضة له فى آن آخر فهذه الحركة قديمة من حيث الذات
ومستندة الى القديم وحادثة من حيث العوارض اللازمة ومستندة

اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض مسبوق بغيره معد له ممتنع الاجتماع
معه لا الى نهاية ولا يخفى انه خيال باطل لقيام البراهين على بطلان
التسلسل مطلقا كما تقرر فى محله ولوجوه اخرى اوردها عليه بعضهم
لا نطول الكلام هنا بذكرها فلو كانت تلك الحركة واسطة بين الواجب تعالى
وكل من الحوادث امر غير معقول ولو اغمضنا عما مر من تصريح المحقق فى
تلخيص المحصل بما يفهم مراده مما ذكره فى التجريد ولم نتعرض كما سيجى فى
اواخر هذا المبحث عن حقيقة ما قرره هنا من حدوث الاجسام و
الجسمانيات هل هو على وجه يفيد فى هذا المقام ام لا بل ابقيناه على
ظاهره الموافق للمتكلمين كما حسبه القوم لكان احسن المحامل لقوله هنا والواسطة
غير معقوله عدم معقولية هذه الواسطة بان يحمل قوله وجود العالم بعد عدمه
ينفى الايجاب على ان حدوث العالم بمعنى مجموع الاجسام البسيطة على ما هو
المصطلح فيه كما مر من حيث انه حادث من الحوادث يدل على نفى كونه تعالى
موجبا اذ لا يتصور ربط الحادث بالقديم الموجب لما عرفت فيحتاج اتمام المقصود
حينئذ الى دفع ما تشبث به القائلون بايجابه تعالى فى توجيه الربط المذكور
من توسط الحركة السرمدية فيكون قوله والواسطة غير معقولة اشارة الى دفع
هذا المتشبث به فيكون معناه ان الواسطة المعهودة المعتمد عليها بين الخصوم
فى هذا المقام وهى الحركة المذكورة غير معقوله لظهور انها بعد ثبوت حدوث
مجموع الاجسام المشتمل على موضوع تلك الحركة لا يجوز ان يكون قديمة من حيث
الذات كما زعموا لاستحالة قدم الحركة مع حدوث موضوعها فثبت المطلوب

وهو اختياره تعالى مع دفع ماهو العروة الوثقى للفلاسفة فى هذا المقام
بدون ابتناء شئ منهما على غير ماسبق اثباته فى هذا الكتاب ولاشك
ان دفع هذه الشبهة اهم من دفع احتمال لم يذهب الى صحته احد
من العقلاء كما عرفت مع احتياج اتمامه الى ما لم يسبق منه فيه من ثبوت
حدوث جميع ماسوى الله تعالى فافهم فانه لطيف جدا ثم انه قد تمسك
بعض اخر ممن اعتقد بطلان خيال الفلاسفة فى هذا المقام واستحالة توسط
هذه الحركة بخيال اعجب منه لتصحيح ربط الحوادث بالقديم تعالى هو ان الحوادث
ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن نفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض
متبدلة بحسب النسب الواقعة فيها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها
وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الواحد فى دفعة واحدة قال الفاضل
الدوانى فى رسالته الموسومة بالزوراء اذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو
محل التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة
واحدة وجدته شانا من شئون العلة الاولى محيطا بجميع الشئون المتعاقبة
ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد
وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته واما المراتب العالية
عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية
فى الحضور لديها فما لمنك باعلى شواهق العوالى ليس عند ربك صباح
ولا مساء انتهى ولا يخفى انه خيال شعرى على مذاق متصوف دهرى غير
ملتفت اليه عند المحصلين فتبين ان شيئا من هذين الوجهين ايضا

لايصلح

لا يصلح لاصلاح الربط المذكور فلا يقدح فى البرهان فانقدح انه لا يتيسر تصحيح ارتباط
الحادث بالقديم الا من جهة ثبوت الاختيار له تعالى فانه على تقدير الايجاب
واتصال سلسلة العلية والمعلولية الى الواجب تعالى بدون انفصال بالتخلف
فى الزمان على طبق مقتضى الداعى اللازم لثبوت الاختيار يلزم حدوثه تعالى من
حدوث حادث وانتفاؤه تعالى من انتفائه قال المحقق الطوسى رحمه الله فى
الفصول الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك اثره
عنه فيلزمهم انه اذا اعدم شئ من العالم عدم الواجب لان عدم ذات الشئ
اما العدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام فى عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهى الى
الواجب لان الموجودات بأسرها تنتهى فى سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء
عدم ذلك الشئ الى عدم الواجب وليس لهم بحمد الله عن هذا الالزام مفر انتهى ومن
جملة البراهين على ثبوت اختياره تعالى هو ان الاختيار وما يقابله صفتان متقابلتان
لا يمكن ان يعرى منهما الفاعل ولا يمكن ايضا اتصافه بجميعهما كما هو شان جميع الصفات
المتقابلة فلا بد ان يتصف الواجب تعالى فى افعاله باحدهما والعقل مفطور بالحكم
باتصافه تعالى باشرف المتقابلين ومعلوم بديهة ان الفاعل من حيث هو فاعل
اذا صح منه صدور كل من الفعل والترك وكان وقوع احدهما منه مبنيا على حكمة
داعية اليه يكون اشرف ممن لا يصح منه الا صدور واحد منهما بعنوان اللزوم
والوجوب وان كان مطابقا للحكمة وانكار ذلك مكابرة فيحكم العقل بوجوب اتصافه
تعالى فى افعاله بالاختيار المقابل للايجاب فثبت المطلوب من دون احتياج
الى ملاحظة صفة الحدوث فى افعاله حتى يستنبط منها ثبوت هذه الصفة

له تعالى كما في البرهانين السابقين وليعلم ان هذا الطريق لاثبات اختياره
تعالى اسهل واسلم واوضح بل انفع فانا اذا اثبتنا اختياره تعالى به يسهل لنا
بمعونته اثبات حدوث جميع ما سواه ايضا وذلك لما يحكم به العقل الغير
المغلوب بالشبهات الواهية ان فعل الفاعل المختار لا يجوز ان يكون لازما
له بل يجب انفكاكه عنه فيجب ان يكون حادثا وهذا معنى قول المتكلمين الذي
لا يدعوا الا الى معدوم والى هذه الطريقة ارشدنا مولانا ابو الحسن الرضا عليه السلم
حيث قال انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل
معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه الحديث هذا هو الكلام في تحقق
صفة الاختيار في المكلفين وفي الواجب تعالى وفي كل من المقامين
خصوم ولهم مقالات وشبه عليها سيجيء تفصيلها بما فيها في مباحث
الجبر والايجاب ولكن بقي ههنا مباحث مشتملة على فوائد جديدة ينبغي
التنبيه عليها منها ان الاختيار قد يستعمل في معنى اخر كما في قوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا وهذا المعنى مستعمل فيه تعالى ايضا كما في قوله تعالى
في سورة طه خطابا لموسى عليه السلم وانا اخترتك فاستمع لما يوحى اى
اصطفيتك للرسالة وفي سورة الدخان ولقد اخترناهم على علم على العالمين
اى اصطفينا بني اسرائيل حال كوننا عالمين بمكان الخيرة وبانهم احقاء
بالاختيار واما في قوله تعالى في سورة القصص وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون فيحتمل كلا من
المعنيين والاول انسب بالافتتاح والثاني بالبيان المتصل به بقرينة

نظرة

نظرة في سورة الاحزاب ما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الطبرسي اى وما صح لرجل
ولا امراة من اهل الايمان اذا قضى الله ورسوله امرا من الامور
ان يكون لهم الاختيار من امرهم على اختيار الله لهم بل من
حقهم ان يجعلوا رايهم تبعا لرايه والخيرة ما يتخير ومنها ان اختياره
تعالى يجب ان يتعلق بكل فعل من افعاله ولا يجوز ان يتعلق بافعال
العباد لما عرفت من ان افعالهم انما هي واقعة باختيارهم وهذا
هو سر ان الاختيار غير معدود من الخصال التي روي فيها عن ابي
عبد الله عليه السلم انه لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه
الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل
فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر الحديث وذلك
لان الخصال المذكورة انما هي من الله تعالى بالنسبة الى جميع افعال
العباد طاعة كانت او معصية لحفظ سلطنته عليهم في جميع ما يصدر
عنهم ولهذا لم يكونوا مستطيعين لخلاف ما علم الله وقوعه منهم
على طبق تدبيره لهم وان كان اعطاهم الاختيار بقدر ما يصح لهم
كل من طرفي الفعل والترك لان يستحقوا به المدح والذم والثواب
والعقاب ويمكن ان يكون بعضها معتبرا ايضا بالنسبة الى بعض
افعال الله تعالى الواقع بعد الاسباب العادية لا الجميع لان تلك
الخصال ايضا من جملة افعاله تعالى كما تقرر في محله فلو كان كل فعل

بيان تعلق اختياره تعالى بجميع افعاله
وعدم تعلقه بافعال العباد الا

بيان تعلق الخصال السبع بجميع افعال
العباد وتعلقها بالاختيار

منه تعالى يجب ان يقع بتلك الخصال لكان وقوع كل خصلة منها ايضا
موقوفا على وقوع مثلها وغير ثمّ منها وهكذا فلا يمكن ان يقع شيء
لتوقفه على وقوع السلاسل الغير المتناهية وفي لفظ الرواية ايضا
اشعار بعدم العموم حيث اخرج السماء والارض من هذا الحكم
وبان العمدة منها ما يكون بالنسبة الى افعال العباد حيث فرع
على ذكرها قوله فمن زعم انه يقدر الخ فاعتبر في الخصال امران
وجوب تعلقها بكل من افعال العباد وامتناع تعلقها بكل من
افعاله تعالى على خلاف ما اعتبر في الاختيار من امرين امتناع
تعلقه بشيء من افعال العباد ووجوب تعلقه بكل من افعاله
تعالى فان قلت المشية والارادة منه تعالى انما تتعلقان
اتفاقا بجميع افعاله تعالى ايضا فكيف عدّتا من الخصال قلنا
للمشية والارادة معنيان كما دل عليه ما روي عن ابي الحسن
عليه السلم قال ان لله تعالى ارادتين ومشيتين ارادة حتم
وارادة عزم الحديث والفرق ان ارادة الحتم من صفات فعله
تعالى يتصف بها عند صدور كل فعل منه وارادة العزم هي ابانة
تعالى شيء من جملة مخلوقاته لكونه سببا من اسباب وقوع شيء
اخر وهي نفس هذا الشيء المخلوق للسببية المذكورة فيناسب
ان يعبر بهذا الاعتبار عن الشيء الاول بالارادة وعن الثاني
بالمراد فليست مما يتصف تعالى بها عند صدور المراد فارادته تعالى

وبه يظهر الفرق بين تعلق المشية والارادة بجميع افعاله تعالى اتفاقا مع انها لا تتعلق بجميع ١٢

المتعلقه بجميع افعال نفسه غير ارادته لافعال عباده اولبعض افعاله
الواقع بعد الاسباب العادية بالنوع والاولى مسماة بارادة الحتم
وغير معدودة من الخصال والثانية بارادة العزم ومعدودة منها
وقس عليها المشية وقد ذكر الاستاد دام ظله في الفرق بينهما
في شرح الكافي ان ارادة الحتم هي ما لا يقدر العباد على ضد مرادها
وارادة العزم ما يقدر العباد على ضد مرادها فان قلت اذا كان
ارادة العزم مما يقدر العباد على ضد مرادها فكيف يجوز ان
يكون معدودة من الخصال التي من زعم انه يقدر على نقضها
فقد كفر على ما هو صريح الرواية قلنا يمكن ان يكون المراد بالقدرة
في الرواية هو الاستطاعة المستلزمة للوقوع مجازا لا القدرة
الحقيقية اذ معلوم ان كل ما يقع باختيار العباد ويكون لا محالة
مطابقا لمقتضى الخصال المذكورة يجب ان يكون خلافه ايضا من
مقدورا انهم حقيقة والا لم يكن الاختيار اختيارا بل جبرا نعم لا يجوز
ان يكون مما يستطيعون اليه سبيلا البتة لئلا يلزم وقوع خلاف
ارادته تعالى وساير خصاله وسيجي لهذه المعاني زيادة توضيح
في محلها انشاء الله تعالى ومنها ان الاختيار له تعالى لما كان
في مقابل الايجاب وهو كما سيجي في محله يطلق على معان يجب على
لحيقة ان يكون الاختيار ايضا كذلك فينبغي التنبيه على تلك
المعاني ليتبين ما هو المقصود ههنا فنقول الايجاب مطلقا ما يمتنع

[illegible]

معه الترك عن فاعل الفعل والاختيار ما يصح معه كل من الفعل
والترك عنه فان كان امتناع الترك عن الفاعل لذاته لا من
داع ونحوه يقال له الايجاب الطبايعي وهو الذي ينسبونه
الى الطبايع كالنار في الاحراق والشمس في الاشراق وان
كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من شرايط التاثير المقتضية لعدم
انفكاك الفاعل عن فعله ولو باستداد وهي يقال له الايجاب بمعنى
امتناع الانفكاك وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من الشرايط
المقتضية لنحو من الانفكاك يقال له الايجاب الخاص وساط الفرق
بين الاخيرين هو اختلاف كيفية اقتضاء الداعي وساير الشرايط
هل يقتضي المقارنة وعدم الانفكاك ام لا بعد الاتفاق في ان
الامتناع المذكور من جهة تلك الشرايط لا من جهة الذات كما
في الاول فعلى ذلك يكون الاختيار ايضا على ثلثة وجوه الاول
ما يصح معه الفعل والترك بالنظر الى الذات من حيث هي مع قطع
النظر عن غيرها والثاني ما يصح معه الفعل والترك بالنظر الى
الداعي ونحوه ايضا ولكن في نحو من الاوقات وان كان
وقتا موهوما ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت آخر انما المنافي
له الوجوب في جميع الاوقات والثالث ما يصح معه كل منهما بالنظر
الى الشرايط المذكورة ايضا في جميع الاوقات فينافيه الوجوب
السابق مطلقا فبعد اتفاق المليين على وجوب اتصافه تعالى

بالاختيار مطلقا توهم قوم ان ما يثبتونه له تعالى من ضروريات
الاديان هو المعنى الاول المقابل للايجاب الطبايعي فيكفي
عندهم في حقية الشرايع كون افعاله تعالى على وفق الداعي
وطبق الحكمة وان كانت لازمة له لا تنفك عنه للزوم شرايط
التاثير وقوم اخر لم يكتفوا بتلك المرتبة بل اعتقدوا انه مع ذلك
يجب له الاختيار بالمعنى الثاني المقابل للايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
لكان ضروريا لجميع الاديان ولكن لم يبالوا بايجاب شيء عليه تعالى
بالنظر الى الشرايط وجوبا سابقا اذا لم يستدع المقارنة المنفية باجماع
الانبياء وقوم ثالث من ارباب التحقيق تفطنوا بان اللزوم والوجوب
السابق في افعاله تعالى ينافي استحقاقه المدح وهو المناط لاستحقاقه
العبادة المبني عليه ثبوت جميع الاديان والملل فحكموا بان الاختيار
اللائق بجنابه تعالى هو المعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص فنفوا
عنه تعالى الايجاب بجميع معانيه لاستلزام الاختيار بهذا المعنى
الاختيار بالمعنيين الاولين ايضا ولا شك ان هذه المرتبة
اشرف والمتصف بها اكمل فهي ثابتة له بمقتضى البرهان الاخير
واما غاية ما ثبت له بتوسط حدوث فعله كما هو مقتضى البرهانين
الاولين فانما هي المرتبة الثانية وهذه الدقيقة تصلح لان تكون
احدى وجوه ترجيح البرهان الاخير على الاولين فتدبر ومنها
تحقيق ان الحدوث باي معنى من معانيه المتداولة يدل على

ايضا الاطباق اصحاب الوحي
على الاخبار بالانفكاك صح

بيان ان ما يدل على [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible]

الاختيار فنقول يعتبر في مطلق الحدوث سبق امر على الحادث
فان اعتبر سبق العلة عليه فهو الحدوث الذاتي وان اعتبر
سبق عدمه عليه فهو الحدوث الزماني هذا هو المشهور
ولكن بعضهم اخرج من الامر الثاني مفهومين وثلث القسمة
بان المسبوق بالعدم اما مسبوق بالعدم الصرف والليس الساذج
وسماه الحدوث الدهري او باستمرار العدم وهو الحدوث الزماني
ومحل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في مسئلة حدوث العالم
وقدمه على المشهور هو الحدوث الزماني ومن ثلث القسمة
زعم انه الحدوث الدهري ولتحقيق هذا مقام اخر سيجي فيه
ان شاء الله تعالى وما ينبغي ان يحقق ههنا ان الحدوث الذاتي الثابت
لكل ممكن اتفاقا وان فرض كونه قديما زمانيا لا يدل على اختيار فاعله وهو
ظاهر واما الحدوث الدهري للعالم وان زعم قوم انه دال على نفي الايجاب
الطبايعي واخرون انه دال على نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ولكن
الحق انه لا يدل على شئ منهما فان جواز القدم الدهري على الممكن من حيث
هو ممكن امر منظور فيه للعقلاء فاحتمال عدم الجواز قائم وعلى تقديره لا تتم
دلالة الحدوث الدهري على شئ منهما لان طريق التاثير فيه حينئذ
من الفاعل ولو فرض موجبا باحد الايجابين المذكورين منحصر في ايجاده
بعد العدم الصريح فلا ينافي وقوعه كذلك ان يكون اثر الما اقتضاه اقتضاء
كاقتضاء الامور الطبيعية او لما اقتضى باستجماع شرايط التاثير ان لا ينفك

عنه اثره فان قلت كيف لا ينافي الاخير مع فرض وقوع الانفكاك قلنا معنى
الموجب بهذا الايجاب ان يكون شرايط تاثيره مقتضية لامتناع الانفكاك
الواقع من جهة عدم تحمل الاثر بالذات الا هذا النحو من الانفكاك على ما هو
المفروض فافهم فظهر ان القايل بالحدوث الدهري دون الزماني للعالم لا يمكنه
اثبات الاختيار لله تعالى بشيء من المعنيين المذكورين فضلا عن اثبات الاختيار
بالمعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص اذ غاية ما ثبت بالحدوث الدهري
للعالم انفكاك الواجب تعالى عن وجوده واجتماعه مع عدمه الصريح وقد
اتفق اقتضاء هذا النحو من الانفكاك لكل من الاثر والمؤثر على هذا الفرض فاين
المنافاة حتى يستدل باحدهما على خلاف الاخر فتدبر واما الحدوث الزماني
المستلزم لوقوع الحادث ان حدوثه مقارنا لحد خاص ولان معين من الزمان
فانما يدل بملاحظة هذه الخصوصية واستواء نسبة الحادث من حيث هو
الى جميع الحدود والانات على محدث مخصص له لا يجوزه العقل ان
يكون موجبا كالطبايع وهو ظاهر ولا ان يكون مما اقتضت شرايط تاثيره
امتناع انفكاكه عن اثره لو قوع الانفكاك مخصوصا على النحو الذي لا يجامع
احتمال اقتضاء الاثر اياه فان الاثر على فرض عدم جواز ازليته ايضا انما
يقتضي الوقوع في اللاازل اقتضاء مطلقا لا احتمال مخصوصا منه فهذا ال
التخصيص لا بد ان يكون من جهة المؤثر العالم بالمصالح المرجح لافعاله على
طبق هذا العلم المعبر عنه بالداعي فيثبت به كون المؤثر فيه مختارا بالمعنيين
المقابلين للايجابين المذكورين ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النحو من

فلا ينافيه الانفكاك صح

الانفكاك فی الاثر مع کون المؤثر فیه مما یجب علیه بالوجوب السابق ه
الثابت له باقتضاء الشرایط امتناع غیر هذا النحو من التاثیر لا یدل علی نفی ا
الایجاب الخاص فلا یدل علی ثبوت الاختیار بالمعنی الثالث وقد عرفت انه
هو الحقیق بالاثبات بل هو منظور المتکلمین من اعتبار صحة الفعل والترک فی
معنی القدرة والاختیار لا محض صحتهما بالنظر الی ذات الفاعل مع قطع النظر
عن الشرایط کما اشتهر فهو محل النزاع حقیقة بین محققیهم وبین الفلاسفة
القائلین بان الشیء ما لم یجب بوجوب سابق لم یوجد کما افاد الاستاد دام
ظله فی حواشی العدة فالبرهان اللایق بهذا المقام المفید لهذا المطلوب هو
البرهان الاخیر کما مر فتامل ثم ما ینبغی هنا ان لا تغفل عنه ان الحدوث الزمانی
للعالم انما یدل علی ثبوت ما عرفت من الاختیار علی تقدیر ان یکون الزمان
امرا موهوما منتزعا من بقاء موجود سرمدی هو الواجب جل شانه ف
لا یکون من جملة العالم کما هو رای محققی المتکلمین واما علی تقدیر ان یکون
موجودا او مقدارا للحرکة العارضة لجسم کما ذهب الیه الفلاسفة ومن تبعهم
فیرجع الی الحدوث الدهری فلا یدل علی المطلوب لما عرفت ان دلالته
علیه انما هی من جهة تخصیص حدوث العالم بآن معین من جملة الاوقات
المفروضة فی الزمان المحتملة لوقوع حدوث العالم فی کل منها فلو کان من جملة
العالم وکان مختصا بوقت اذ لا وقت کما یفهم مما اجاب به المحقق الطوسی قدس
سره فی التجرید عن بعض شبه القائلین بالقدم لما احتمل وقوعه الا علی
النحو الواقع فینتفی التخصیص المستنبط منه نفی الایجاب وثبوت الاختیار

والیه اشار الاستاد دام ظله فی حواشی العدة بعد تحقیقات فی مباحث الحدوث
بقوله ویظهر بما ذکرنا فی تضاعیف الکلام انه علی تقدیر کون الزمان موجودا
فی الخارج ومقدار حرکة الفلک ومخترعا محضا بدون وجود الفلک لا دلالة
لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما یدعی لزومه له من الترجیح بلا مرجح علی
ان قدرة موجده انما الدال علیها استحالة النقص وکون التعذر نقصا او العلم
برعایة المصالح فی الافاق والانفس ونحوها لمن یتفکر فی خلقها او کلام الانبیاء
علیهم السلم الثابت صدقهم بالمعجز بدون توقف علی العلم بالقدرة وان کان
متوقفا علی نفس القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجزة کما ستبینه
انتهی ومنها ان الاختیار الذی اثبتنا للمکلفین هو فی مقابل الجبر وسیجیء
ان المذاهب فی الجبر ثلثة احدها مذهب جهم بن صفوان ومن تبعه و
هو انه لا قدرة للعبد علی شیء من افعاله اصلا حتی انه لا فرق بین نحو
حرکة الماشی ونحو حرکة المرتعش فی کونهما غیر مجامعین لقدرته وانما
یقع جمیع افعاله بقدرة الله تعالی الثانی مذهب الاشاعرة وهو ان للعبد قدرة
ولکن غیر مؤثرة فی افعاله لغلبة قدرة الله علیها حتی انه لو لم تؤثر قدرة
الله فیها لامکن ان تقع افعاله بقدرته والثالث مذهب ابی الحسین
البصری من المعتزلة ومن تبعه وهو ان قدرة العبد مؤثرة فی افعاله
تاثیرا واجبا بالوجوب السابق من جهة علله الموجبة له المنتهیة الی افعال
الله تعالی بحیث لا یطیق عدم التاثیر ویمتنع علیه ترک ما یفعل وکل
من هذه المذاهب عند التامل یستلزم لا اقل لعدم استحقاق العبد علی

افعاله مدحا ولا ذما مع ان هذا الاستحقاق معلوم عقلا لكل من رجع
وجدانه وانصف من نفسه فالاختيار بالمعنى المقابل للجبر بكل من المذاهب
المذكورة معلوم ثابت للمكلفين فلهم قدرة ولقدرتهم تاثير وتاثيرهم
فيها غير خارج عن طوقهم بالوجوب السابق فهم قادرون في زمان الفعل
على الترك وبالعكس فلا يمتنع شيء منهما عليهم الا بعد وقوع مقابله عنهم باختيارهم
وما اشتهر بين اهل المذهب الثالث من ان الوجوب بالاختيار كلام ممنوع

لا ينافي الاختيار صح

مدفوع ودعوى جزاف غير مسموع مبنية على شبهات سيجيء ابطالها وبا
لجملة يعرف بادنى تامل وانصاف ان العباد في افعالهم على حد يكون المحسن منهم
ممدوحا والمسيء مذموما والثواب والعقاب على طاعتهم ومعصيتهم معقولا
عند العقلاء مقبولا لدى الاذكياء واما الخروج من هذا الحد بتوهم ثبوت
استقلال في قدرتهم على افعالهم بعدم مداخلة تدبير الله تعالى فيها على
وجه يجري عليهم مقتضى الحكمة والمصلحة بدون جبر وايجاب والزام كما
زعم المعتزلة الملقبة تارة بالمفوضة وتارة بالقدرية القائلون بتفويض هذا
التفويض بتفويض الله الاستقلال في القدرة على امورهم اليهم بالكلية ظنا
منهم انه لو لم يكن هذا التفويض لكانت المواخذة منه تعالى معهم في ارتكاب معاصيهم
مثلا ظلما منه عليهم وتوهما منهم انه لو تعلق مشيته تعالى وما يشبهها بافعالهم
لاستند اليه ما لا ينبغي له من شرورهم ومعاصيهم فهو افراط في مقابلة
تفريط الطوايف الجبرية فان كون ازمة الامور بيده تعالى وان ما شاء الله
كان وما لم يشاء لم يكن وان كل واقع انما هو بقضائه وقدره من ضروريات

الدين وانما يكفي في جواز المواخذة كون المعاصي واقعة بقدرتهم بلا اجبار
بل على وجه كانوا قادرين على تركها ايضا ولا يلزم بمحض مطابقتها المقتضى
مشيته عزوجل وما شاكلها من تدابيره الواقعة منه على وفق نظام العالم
قضاء لحق الربوبية ان تكون مستندة اليه تعالى انما كان يلزم ذلك لو كان
معاصيهم مثلا بمشيته حتم فاوقعها على ايديهم بجبر والزام وليس كذلك في اضلالهم
لهم مثلا لخلق امور ضرورية لمصلحة العالم مفضية الى اختيارهم الضلالة
بلا اجبار ليس بل القبيح الاخلال بتلك المصلحة الموجب للاخلال بحق الربوبية
ولوازم السلطنة فلا يلزم ههنا ظلم ولا شيء مما لا ينبغي له تعالى كما توهموه و
لهذا وقع فيهم من ارباب العصمة صلوات الله عليهم انهم قوم ارادوا ان
يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه فهذا الحد المتوسط بين التفريط
الذي ينزل مرتبتهم عن مقام جواز التكليف والمواخذة وبين الافراط الذي
يرفع شانهم عن درجة العبودية هو الامر بين الامرين الذي ارشد اليه اهل
بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق والمخالف واثارهم في الاشارة اليه على
وجه بين لا محمل لها غيره كثيرة منها ما روي في الكافي غير واحد عن ابي جعفر
وابي عبد الله عليهما السلم قالا ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على
الذنوب ثم يعذبهم عليها والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون قال فسئلا
عليهما السلم هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالا نعم اوسع مما بين السماء
والارض ومنها عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت اجبر الله
العباد على المعاصي قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال لا قلت فماذا قال

لطف من ربك بين ذلك ومنها عليه السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ومنها عنه عليه السلام قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد ومنها عن الحسن بن علي الوشا عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته فقلت الله فوض الامر الى العباد فقال الله اعز من ذلك قلت فجبرهم على المعاصي فقال الله اعدل واحكم من ذلك الحديث ولعمري ان حقية هذه الواسطة لمن تامل فيها وفي طرفيها في غاية الظهور والوضوح ولو قطع النظر عن هذه الاثار رايت فان كل احد حتى العوام بل الصبيان اذا فكر في حاله وافعاله عرف انه غير مضطر فيما يفعله بل انه لو مدح او ذم من غيره او مدح غيرا او ذم على مثل شيء من تلك الافعال لكان المدح او الذم في موقعه بلا تكلف فيعلم انتفاء الجبر بكل من المعاني المذكورة ومع ذلك عرف ايضا ان حصول الدواعي له على الجد في ايقاع ما يقع منه انما هو من طريق خارج عن قدرته على وجه يفضي باختياره اليه حتى انه قد يتعجب من ارتكابه بعض ما يعلم يقينا انه صدر عنه باختياره فيعلم انه من شان مدبر آخر في اموره مقلب للقلوب الى مقتضى حكمته فيصدق قول من قال الحمد لله الذي برهانه ان ليس في شانه ليس فيه شانه فيعلم انتفاء الاستقلال والتفويض بالمعنى المذكور ايضا فيجزم من علم بانتفاء الطرفين بثبوت الواسطة بينهما على الحد الذي بينا والعجب انه مع كون هذه المسئلة في هذه المرتبة من الوضوح تحير فيها من قديم الزمان الى الآن جميع الطوايف مع اشتمالهم في كل عصر على جم غفير من الفضلاء والاذكياء فلم يتفطن بما هو الحق فيها

من الواسطة المذكورة الا من تمسك منهم بذيل العلماء الراسخين من اهل البيت عليهم الصلوة والسلام ووفقه الله تعالى لتتبع كلامهم وفهم مرامهم ولعل السر في تحصيل كل امر ديني ذلك انه ايضا نوع تنبيه من الله تعالى ليتفطن منه من له بصيرة باحتياج الامة في تحصيل كل امر ديني ولو في العقليات الواضحة الظاهرة الى هذه العلماء المعصومين عن الخطاء المنصوبين من قبله تعالى لتعليم الخلايق وان التحير يتهم فيما يتعلق بامور دينهم فلا يكون لهم سبيل الى هداية الا اقتباس انوارهم ولا طريق الى دراية الا اقتفاء آثارهم ولم يفت الحمد لله منهم عليهم السلم بيان شيء من الحقايق والدقايق اجمالا او تفصيلا عموما او خصوصا حتى ان هذه الدقيقة ايض مستنبطة من اشاراتهم الاجمالية العامة ومستفادة من رواياتهم التفصيلية الخاصة فان اخبارهم عليهم السلم بان كل ما في ايدي الناس من العلوم الحقة انما هو ما خرج منا اليهم والامام بينهم من الامور الباطلة فهو من عند انفسهم مشهور على لسان الثقات واشعارهم بان معرفة الحق وكذا تعليمه في خصوص هذه المسئلة مخصوصة بنا مذكور فيما بين الرواة فروى الكليني رحمه الله في الكافي عن ابي عبد الله ع انه قال لا جبر ولا قدر بل منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم الحديث ومما يلايم ما ذكرنا ان التفتازاني نقل في شرح المقاصد عن الفخر الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله

بيان سر تحير الطوائف في الجبر والاختيار

[illegible] الفضلاء [illegible] بين [illegible] الطوائف [illegible] الواسطة [illegible]

لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلايل
العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل الاحوال والافعال غير معلومة للعبد
واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مرادهم ودواعيهم وهما
صفة متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد كمال لا يليق
بالعبد الذى هو منبع النقصان وان اكثر افعال العباد يكون سفها وعبثا
فلا يليق بالمتعالى عن النقصان واما الدلايل السمعية فالقران مملو بما يوهم
الامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا
الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر
ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح فى قولنا لا يرجح
الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ثم بعد نقل هذا الكلام عنه
قال ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين عليهم السلم لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد هى
على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر
فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحايط وفى كلام العقلاء قال
الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى انتهى فانظر الى ان هذا
المشهور بالتحقيق والتدقيق كيف تحير فى هذه المسئلة مع كمال بذل الجهد
فى تحصيلها ولم يجد طريقا الى الخلاص الا بالتمسك بما روى عن اهل البيت
عليهم السلم فيها مع ظهور حاله فى التعصب فى خلافهم ومع ذلك لما لم يكن
من اهله لم يوفق لفهم مرامهم من كلامهم مع كونه ظاهرا فى معناه صريحا

فى مؤداه خاليا عن الاغلاق والتكلف بريا عن الغموض والتعسف فحمل التفويض
المنفى فيه على الاختيار لاهتمامه فى نفيه تعصبا وهذا اقل قاروة كسرت ههنا
ثم لما لم يتصور بين الاختيار والجبر واسطة يمكن نفيهما حقيقة لتثبت تلك
الواسطة توهم فيه تجوزا فحمل لا جبر ولا تفويض على معنى لا جبر مطلقا ولا
تفويض مطلقا فالتجأ الى حمل ثبوت الامر بين الامرين على معنى ثبوت كليهما
فى الجملة فاحتال فى تصويره بثبوت معنى الجبر وصورة التفويض مع احتمال العكس
بمقتضى ميل الطبع الى طريقة اسلافه ثم ارتكب فى تصحيح معنى الجبر حينئذ
المقدمة القائلة بان الشئ ما لم يجب لم يوجد على ما ذهب اليها الفلاسفة و
تبعهم بعض معتزلة البصرة وغيره فلزمه ما لزمهم من نفى استحقاق العبد المدح
والذم عقلا لكونه فى حكم القلم والوتد فظاهر انه يؤدى الى بطلان الثواب
والعقاب حقيقة حتى ان الفخر الرازى على ما نقل عنه شارح المواقف فى ابطال
مذهب ابى الحسين فى القول بوجوب الفعل بالنظر الى الداعى قال لا فرق بين ان
يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله
عندما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين
فاعل ما يوجب القبيح والظلم انتهى فلو كان هذا الرجل تامل اولا بعين الانصاف
ان الامر بين الامرين انما يتصور اذا كان الامران على وجه يمكن ان يتوسط
بينهما ثالث وتعقل نفيهما مع اثباته لراى ان الاختيار لعدم امكان واسطة بينه و
بين الجبر لا يصلح لكونه طرفا منفيا مع الجبر فعلم ان التفويض المنفى امر اخر غير اصل
الاختيار فتتبع خصوصا من اثارهم عليهم السلم ان المراد بالمفوضة من هم

ومقالتهم ماهى فايقن ببطلانها كبطلان الجبر وتحقق عنده ثبوت الاختيار
على الحد اللايق للعبد وانه هو الواسطة الثابتة الحقة بين ذينك الطرفين
الخارجين عنها بالافراط والتفريط واقتضاء احدهما ان لا يكون العبد
مستحقا للمدح والذم والثواب والعقاب والاخر ان يكون ربا مالكا لامر
اموره فاستراح عن ارتكاب تلك التكلفات والتمحلات المؤدية الى ما
ترى انها تؤدى اليه ولكن مثل هذا وامثاله فى تحصيل هذه الرواية و
ما يشبهها وعدم الانتفاع بها العدم توفيق الله اياهم بالتامل فى مفهوم
جزء الاختيار وهم طريقة اسلافهم تعصبا وعنادا للحق وارادة لان يطفئوا
نور الله بافواههم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله
بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون **الارادة** هى جد المختار فى مشية
وقوع شئ بالقدرة وهذا التاكيد معتبر فى وضعها اللغوى ايضا اذا كثر
اللغويين ومنهم صاحب القاموس وان لم يزيدوا فى تفسيرها على المشية
لكن صراف التامل يحكم فى انتقاد صيغتها بانها افعال من الرود وله معنيان هو
الطلب والتردد فان اخذت من الاول فالهمزة تفيد المبالغة فيه وان اخذت
من الثانى فالهمزة للازالة فملخص مفادها مبالغة الطلب او ازالة التردد فالارادة
سواء فرضت فى المخلوق او فى الواجب تعالى اى كان فيه من المعنيين الذين
سيجئ بيانهما حتما او عزما مشتملة على هذا التاكيد فهذا التعريف شامل لجميع
معانيها ولكن ينبغى ان يقدم الكلام فى حكم الارادة بمعنى الحتم لانها المتبادرة الى
الاذهان الى ان يجر الكلام الى ذكر احكام المعنى الاخر فنقول مرتبتها بعد

تعريف الارادة وبيان لوازمها من بحث الصفات ١٢/٢

صح

الاختيار وكذا بعد ما يتوقف الاختيار عليه من العلم والقدرة القديمة
المستقلة دون الحادثة الناقصة فانها كما يجئ بيانه فى محله انما يكون تحققها
مع الفعل لا قبله وذلك لان صحيح الوجدان يحكم بان من يتوقف صدور
الفعل عنه على مرجح ما لم يرجحه ولم يبعثه بالداعى لم يتوجه الى ايقاعه فضلا عن الجد فيه
قال الشارح العمايف ومعنى الارادة واضح عند العقل لان كل احد يعلم انه قبل ان
يصدر عنه الفعل او الترك يظهر فى نفسه حالة ميلانية الى احدهما كان النفس تميل
اليه والاختيار معناه قريب من هذا المعنى وكانه مع اعتباره ملاحظة الطرف الاخر
اى ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما انتهى فان قلت اراد بقوله مع اعتبار
الخ ان الاختيار هو الارادة لكن مع بقاء ملاحظة الطرف الاخر بعد وعدم
تصميم العزم على ايقاع احدهما مجردا عن شائبة التردد كما هو المعتبر فى معنى الارادة
على ما يشعر به تفسيره بقوله اى ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما فهو بمنزلة القيود المغيرة تم
لمعنى ما قيد بها او مشعر بتقدم مرتبة الاختيار على مرتبة الارادة موافقا لما ذكرناه
وان اراد به ان الاختيار هو الارادة ولا تفاوت بينهما الا بان ملاحظة الطرف
الاخر التى لا بد منها فى كليهما معتبرة فى مفهوم الاختيار دون مفهوم الارادة
مع اتحاد ما صدقا عليه حقيقة فهو مشعر باتحاد مرتبتيهما وهذا مناسب لما ذكر
من فسر الاختيار بالارادة كما مر وان اراد به ان الاختيار هو الارادة الا
المقيدة بانضمام تلك الملاحظة اليها فهو بمنزلة القيود المخصصة ومشعره
بتاخره عنها فى المرتبة تاخر المقيد عن المطلق والخاص عن العام وهذا بعيد
جدا لا يكاد يذهب اليه وهم كما لا يخفى وبالجملة كل ما صمم الفاعل العزم

بان يعم ... الارادة الحتم المغروزة
بالذات ... المرء وعدم احتياجه
الى ارادة اخرى

على ايقاعه فهو مراد واصيل فى استحقاق الاسناد اليه واما ما يتبعه
فى الاستحقاق الاسناد اليه المذكور من الموجودات الرابطية الثابتة
لمحالها بعد ثبوتها فى نفسها سواء ثبت لذات الفاعل او لذات المفعول فليس
مما يقصده الفاعل فلا يتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه ان الفاعل لشىء تثبت
له بالاعتبارات معان شتى متمائزة فى نفس الامر ككونه مائلا نحوه عازما
لفعله قاصدا اليه فاعلا جاعلا محدثا صانعا له مخرجا اياه من العدم ومن
جملتها كونه مختارا له مريدا له وكذلك يثبت نظائر هذه المعانى ومضايفاتها
فى المفعول ككونه مقصودا مصنوعا مرادا وليس ثبوت شىء من هذه المعانى
فى شىء من الطرفين مقصودا للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر اله
المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعانى ولا يمتنع ان يكون
بين ثبوتات هذه المعانى وامثالها لكل من الطرفين نوع ترتب فى نفس
الامر بتقدم او تاخر صالح لدخول الباء على المتقدم والفاء او ثم على المتاخر
لجواز ان يكون لها خصوصيات مقتضية لذلك كالعموم والخصوص
والاطلاق والتقييد فكل مرتبة فرضت لشىء منها فى طرف تكون محفوظة
لنظيره فى الطرف الآخر وكذلك لا ينافى نحو تقدم لبعضها على وجود الآخر
تبعيته له كما فى تقدم العلم التابع للمعلوم على وجوده فان حقيقة التبعية
فى كل منهما يرجع الى تاخر معنوى غير مناف لامكان ثبوت نحو اخر من التقدم
لهما فتلخص من هذا التصوير استغناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة
اخرى وكذا الاختيار وسائر المعانى المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة

بانه فاع

بانه فاع لزوم التسلسل فى الارادات الحادثة فان قلت الظاهر ان الارادة
والاختيار فعلان ارادیان اختیاریان للفاعل فلو لم يتعلق بهما ارادة و
اختيار فكيف يطلق عليهما الارادى والاختيارى بطريق النسبة قلت اطلاق
الارادى والاختيارى عليهما كاطلاق الوجودى والعدمى على الوجود
والعدم فكما ان وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبته الى نفسه او مثله
بل المقصود منها اشتراكه مع ساير الوجوديات فى عدم دخول معنى العدم
فى مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق ارادة بها بل باعتبار
اشتراكها مع ساير الاراديات فى عدم كون الفاعل كارها فيها او مقسورا عليها
الاختيار اذا تاملت فى هذه المعانى وراجعت وجدانك وناديت انصافك فلم
فلا احسبك ان تشك فى ان صفة الارادة كما وصفناها ثابتة لكل فاعل
مختار من المخلوقين بالنسبة الى افعاله الاختيارية على الوجه الذى قررناه
ولكن مع انضمام امور اخرى اكثرها من الموجودات فى انفسها او الموقوف
عليها من افعال القلوب او الجوارح او غيرها من الهيئات والكيفيات الداخلة
او الخارجة ولا يتم نيل المراد لهم الا بها كالشوق والميل والتامل والتفكر
والتخيل والقبض والبسط والصحة والسلامة والقوة ورفع الموانع هذا
فى المخلوقين واما فى الواجب تعالى فبعد ما اثبت تحقق ارادته بالنسبة
الى كل محدث مستند اليه بدلالة امثال البراهين التى مضت فى اثبات
اختياره تعالى وبدلالة اجماع المليين ونصوص الكتب السماوية والاخبار
الانبياء وسائر اصحاب العصمة صلوات الله عليهم اجمعين وضمت

بيان ان فعل كل فاعل مختار فعله بالارادة وبيان الفرق بين ارادة الله تعالى وارادة الممكن عقلا

اليها ما يدل على عدم افتقاره الى غيره فى تحصيل مراده بل انما امره اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون بخلاف المخلوقين تفطنت بالفرق الظاهر
بين الارادتين من وجهين احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين
من الموجودات فى انفسها امور كثيرة لا يتصفون بها الا بعدها وليس
لا تصافه تعالى بالارادة وكذا بالمشية الموافقة لها فى الحكم وان كان بين
مفهوميهما تفاوت ما كما مر وسيجئ مصداق موجود بعد ذاته المقدسة
سوى المراد فهى تابعة لهما تبعية لا تنافى ثبوت نحو من التقدم لها على
المراد كما ذهب اليه بعض اعيان المعتزلة ممن وصفها بانها من صفات الفعل
وانها عبارة عن الخلق فى حال الاحداث بناء على ان ما به الشئ لا يجوز ان
يكون معه كما سيجئ وكما يدل عليه ظاهر ما روى عن ابى عبد الله عليه السلم على ما
برواية ابى سعيد القماط خلق الله المشية قبل خلق الاشياء ثم خلق الاشياء
بالمشية وبرواية ابن اذينة خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية
وقد مر فى بحث الابداع انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو من التقدم الزمانى
مع احتمال ان يكون المراد بتلك المشية ما هو بمعنى العزم منها لا بمعنى الحتم
على طبق ما سيجئ فيها وفى الارادة من قول العالم عليه السلم والمشية فى المثال
قبل عينه والارادة فى المراد قبل قيامه وهما كما ستعرف معدودتان فى جملة
الخصال ومقدمتان باعتبار السببية وباعتبار الزمان ايض وعلى هذا المراد
حملهما الاستاد دام ظله فى حواشى العدة وشرح الكافى وثانيهما ان ارادة
المخلوقين قد يتخلف عنها المراد بالزمان بل يجب تخلفه عنها كذلك

بل قد يتحقق بدون نيل المراد اصلا على ما سبق تصويرها واما ارادة الله تعالى
فلا يتصور فيها التخلف المذكور لعدم توقفها على شئ كما عرفت ويؤيدك
على الفرق المذكور ما روى فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلم فى جواب قوله
السائل اخبرنى عن الارادة من الله ومن الخلق من قوله عليه السلم الارادة من
الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل فاما من الله تعالى فارادته
احداثه لا غير ذلك لانه لا يروّى ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية
عنه وهى صفات الخلق فارادة الله هى الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون
بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له
الحديث وكذلك يؤيدك عليه سياق ما روى فى الكافى ايض عن ابى عبد الله
عليه السلم فى جواب قول زنديق فيعانى الاشياء بنفسه من قوله عليه السلم
هو اجل من ان يعانى الاشياء بمباشرة ومعالجة لان ذلك صفة المخلوق
الذى لا يجئ الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة وهو متعال نافذ الارادة
والمشية فعال لما يشاء واما ما يمكن ان يتوهم من ظاهر ما روى فى الكافى
ايض عن عاصم بن حميد عن ابى عبد الله عليه السلم قال قلت لم يزل الله
مريدا قال ان المريد لا يكون الا لمراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد
الحديث من ان المريد مطلقا لا يتصور الا بحصول مراده معه فيمكن ان
يدفع بان الالف واللام فى لفظ المريد هنا للعهد فالمقصود ان هذا المريد
الازلى المفروض لا يمكن ان يكون متصفا الا بارادة لمراد حاضر معه ازلا اذ
لا يمكن اتصافه بالارادة الا من جهة حصول المراد معه اذ لا بناء على احتمالى

توجيه حديث ظاهره عدم تخلف
ارادة المخلوق عن المراد
... فى الكافى

كون اللام فی قوله لمراد للعلة او للسببية وحینئذ یختص هذا الحکم بالارادة
القدیمة التی لو جاز تحققها لما یجری فیها التغیر والاختلاف بحسب الاوقات
بان لا یکون متعلقة بشیء ازلا ثم تعلقت به فیما لا یزال علی ما مرت الاشارة الیه
فی مبحث الاختیار وسیجیء توضیحه فلا یجتمع ازلیتها مع حدوث المراد والاثار ما
دام ظله حمل هذه العبارة فی هذه الروایة فی شرح الکافی علی معنی ان المرید من حیث
هو مرید لا یتصور الا بسبب مصداق مرکب من نوع مراد مع ذات المرید سواء
کان المراد مرادا بارادة هذا المرید کما فی الواجب تعالی او مرادا بارادة غیره کما
فی المیل الذی فی الانسان فانه وان لم یکن مرادا للانسان لکنه مراد للواجب
تعالی فیستلزم حدوث کل مراد حدوث الارادة مطلقا فینتفی جواز ازلیتها
للواجب تعالی فتامل هذا هو حال ارادته تعالی بالنسبة الی مصنوعاته التی
لم یجر فیها عادته بخلقه بعد الاسباب واما فیما اجری فیه العادة المذکورة
کخلق المطر بعد السحاب والنبات بعد الارض والماء فله تعالی بالنسبة الیه
ارادتان احدیهما من قبیل ما مر علی نحو ما عرفت مقارنة لحدوث المراد عند
تمام استعداد مادته بلا تخلف وتمهل والاخری من قبیل اخر مقدمة علی
المراد المذکور بقدر ما اقتضت حکمته واستدعت عادته وقد مرت الاشارة
فی بحث الاختیار الی انها نوع اخر فان الاولی هی جملة صفات افعاله یتصف
تعالی بها عند وقوع المراد والثانیة من جملة افعاله المفضیة بتوسط الاسباب
الی المراد بالتدریج واطلاق الارادة علیها انما هو بالسماع عن الصادقین علیهم
السلام عبروا عنها بارادة العزم وعن الاولی بارادة الحتم وصرحوا بان لله تعالی

تصویر ارادة العزم بعد لفظ کون تقدم تعبیر الارادة لفظ والقدرة

ص م

مشیتین

مشیتین وارادتین وضموا الیها افعالا اخری منه تعالی علی ترتیب خاص
یدل علیه ما روی عن ابی الحسن علیه السلام من قوله لا یکون شیء الا ما شاء
الله واراد وقدر وقضی قال الراوی قلت ما معنی شاء قال ابتداء الفعل قلت فما
معنی اراد قال الثبوت علیه قلت ما معنی قدر قال تقدیر الشیء من طوله و
عرضه قلت ما معنی قضی قال اذا قضی امضاه فذلک الذی لا مرد له الحدیث
فالمراد ان کل شیء دبره الله تعالی وقوعه بعد اسباب تنقسم اسبابه الی اربعة
انواع فما دام لم یقع کل نوع فی مرتبته لم تنته النوبة الی وقوعه وبعد وقوع کل مرتبة
له تعالی اختیار فی ایقاع المرتبة التی بعدها فیجری فیها البداء بالمعنی الذی
یلیق به سبحانه کما یجیء بیانه فی محله الی ان یقتضی المصلحة امضاء الجمیع فیقع
المراد علی نحو ما اراد تفصیل هذه الجملة ما روی عن العالم علیه السلام من قوله علم
وشاء واراد وقدر وقضی وامضی فامضی ما قضی وقضی ما قدر وقدر
ما اراد فبعلمه کانت المشیة وبمشیته کانت الارادة وبارادته کان التقدیر و
بتقدیره کان القضاء وبقضائه کان الامضاء والعلم متقدم المشیة والمشیة
ثانیة والارادة ثالثة والتقدیر واقع علی القضاء بالامضاء فلله تبارک و
تعالی البداء فیما علم متی شاء وفیما اراد لتقدیر الاشیاء فاذا وقع القضاء
بالامضاء فلا بداء فالعلم فی المعلوم قبل کونه والمشیة فی المنشأ قبل عینه و
الارادة فی المراد قبل قیامه والتقدیر لهذه المعلومات قبل تفصیلها و
توصیلها عیانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات
الاجسام المدرکات بالحواس من ذوی لون وریح ووزن وکیل وما

دیگر بعض الروایات الدالة علی تفصیل
خصال فرتیب ١٢

وما دبج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس
فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك
فلا بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف
صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها في الوانها
وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها وآخرها وبالقضاء ابان للناس
اماكنها ودلهم اليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير
العزيز العليم الحديث ويظهر ايضا من كلامهم عليهم السلم ان هذا النوع
من الارادة مع متضمناتها ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد بعضا
طاعة كانت او معصية مع انضمام ثلثة افعال اخرى ايضا اليها يعبر عنها
بالاذن والكتاب والاجل ويعبر عن المجموع بالخصال السبع وقد سبق
عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال لا يكون شئ في الارض ولا في السماء الا
بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل
فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وقد فصل وصور وعلل
الاستاد دام ظله في حواشي العدة وشرح الكافي هذه الخصال على وجه
لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتمل هذا المقام لذكره وله محل اخر فليطلب
هناك وليعلم هنا ان تلك الاسباب المفضية الى افعالهم لا تنتهي في الافضا
اليها الى حد يخرجهم عن اختيارهم بل الهم اوقعوا ارادة تعالى على نحو
ما اقتضت حكمته باختيارهم وارادتهم بدون جبر والزام كما اشار اليه
امير المؤمنين عليه السلم فيما هو المشهور عنه من خطابه لشيخ بعد منصرفه من

صفين بقوله وتظن انه كان قضاء حتما وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والامر والنهي الى اخر الحديث وهذا هو الجمع بين غاية
الحكومة والسلطنة وغاية العدل والرحمة ومن لم يتامل فيه حق التامل ولم يهتد
الى هذا الصراط المستقيم كاهل الجبر والتفويض فاولئك قد ضلوا وغضب عليهم بما
التزموه من نسبة الجبر والظلم اليه او اسناد الوهن والضعف الى سلطنته تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا اذا تمهدت تلك الجملة في حقيقة الارادة وثبوتها
لكل فاعل مختار من الواجب تعالى وغيره وحدوثها في الجميع على طبق ما اقتبس من
انوار آثار اهل البيت صلوات الله عليهم ينبغي ان نفصل الكلام في مباحثها المهمة
المبحث الاول المشهور ان الفلاسفة معترفون بان الله تعالى مشية وارادة
وعباراتهم المنقولة عنهم المتداولة بين المحصلين في حقه تعالى ان شاء فعل و
ان لم يشا لم يفعل دالة عليه لعدم فرق بعتد به ههنا بين المشية والارادة و
لكن بعض المتكلمين كالفخر الرازي في الاربعين نقل عنهم نفي الارادة وحكى شبههم
عليه واجاب عنها وتحقيق المقام على ما يظهر من تتبع مقاصد الفريقين
ان الفلاسفة لاعتقادهم قدم العالم لم يفرقوا بين فعله تعالى وفعل الطبايع
الجسمانية الا باشتماله اي فعله على الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا فيه تعالى
خصوصية صالحة لسببية هذا الاشتمال بخلاف الطبايع فاثبتوا له علما بالنظام
الاعلى حسابا منهم ان هذا النوع من العلم فعلي بمعنى انه يصلح للسببية
القريبة لصدور ما يطابقه في الخارج عمن يتصف به فحكموا بانه تعالى لا
يحتاج في فعله الى امر زائد على ذلك قال صاحب المواقف قال الحكماء ارادته تعالى

مدفوع بان تساويهما بالنظر اليه لا يمنع رجحان احدهما في نفس الامر وان
اختلافهما غير منحصر في كون احديهما او فق له لجواز كون احديهما متعينة
باعتبار حسنها الواقعي كالعدل بالنسبة الى الظلم وخلاصة ثانيتها انه تعالى لو
كان مريدا لكان ارادته حادثة لامتناع حصول القصد الى الايجاد الا عند
حصول ذلك الايجاد فاما قبل ذلك فلا يكون قصدا بل من قبيل العزم
وظاهر ان العزم على فعل في وقت معين ليس نفس القصد اليه عند حضور
الوقت المذكور والارادة الحادثة مفتقرة في حدوثها الى ارادة اخرى و
هكذا فيلزم الدور او التسلسل وخلاصة ثالثتها انه تعالى لو كان مريدا
لخلق العالم مثلا لكان اما ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم قدم
العالم ومع ذلك لما لم يتصور القصد الى ايجاد القديم لاستلزامه تحصيل
الحاصل يفضي ثبوته كذلك الى عدمه هذا خلف او يريد تخصيصه بوقت
معين وهذا الوقت ما كان موجودا في الازل والا عاد القسم الاول
فحدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه فيقال اما انه تعالى
خلق ذلك الوقت ازلا وابدا فيلزم القدم او في وقت معين فيلزم
اشتراط كل وقت بوقت اخر فيلزم التسلسل وخلاصة رابعتها انه
تعالى لو كان مريدا لاحداث العالم لكانت تلك الارادة اما حادثة
وهو محال للزوم التسلسل على ما مر واما قديمة وهو محال لوجهين الاول
ان حصول الفعل على هذا التقدير في هذا الوقت من لوازم تلك
الارادة القديمة الممتنعة التغير والزوال ولا زم اللازم لازم فيكون

هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال الفاضل الرومي
في تهافت الفلاسفة انهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من
الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب
ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته
لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على تلك الترتيب والتفصيل
بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم
يسميه ارادة انتهى واما جمهور المتكلمين فلاتفاقهم بالحدوث الزماني
المستلزم لترجيح فاعله بعض الاوقات لحادث معين من جملة الحوادث على
الاوقات الاخرى وجزمهم بان مطلق العلم حكاية عن المعلوم والحكاية
لا تصلح لكونها علة للمحكي خصوصا على تقدير قدم الحكاية وحدوث المحكي
حكموا بان هذا النوع من الترجيح مع افتقاره الى العلم لا ينفك عن شيء
آخر بمنزلة ما نجده من انفسنا بالنسبة الى افعالنا وسموا الارادة
هذا الشيء الاخر هو محل النزاع فينفيه الفلاسفة ويثبته المتكلمون والشبهة
التي نقلت عنهم لنفيها خلاصة اولها ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان
يكون فعله اولى له من تركه في علمه او اعتقاده لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وكل من
كان كذلك كان ناقصا مستكملا بسببه وهذا في حق الله تعالى محال والجواب عنه
منع رجوع تلك الاولوية اليه لجواز كون احدهما موافقا للحكمة والمصلحة والقود
بان رعاية تلك المصلحة وعدم رعايتها اما متساويتان بالنظر اليه فيلزم الترجيح
بلا مرجح واما مختلفتان بان يكون احديهما اوفق له فيلزم الاستكمال فرجح

عدم الفعل في ذلك الوقت ممتنعا فيكون الصانع موجبا لا مختارا فينفضي
القول الى نفي الارادة على تقدير ثبوتها هذا خلف الثاني ان التعلق القديم
من تلك الارادة القديمة يجب ان ينعدم عند دخول الفعل في الوجود اذ لا
معنى له بعد وجوده فلزم عدم القديم وهو محال والجواب عن الثلثة الاخيرة
التزام حدوث الارادة في وقتها المعين بتبعية المراد فلا يفتقر الى ارادة
اخرى كما سبق بيانه فان نقل الكلام الى حدوث الوقت اجيب بان الزمان
امر موهوم منتزع من بقاء سرمدي ينقضي بعضه ويحدث بعض
اخر بالتدريج على سبيل الوجوب بدون احتياج الى موجد له او لاجزائه
حتى يمكن ان يسال عن وجه تخصيص كل جزء بما اختص به من التقدم والتاخر
بالنسبة الى باقي الاجزاء فان قيل لم حدثت الارادة في هذا الوقت دون
الاوقات الاخرى قلنا لانها تابعة لايجاد المراد في هذا الوقت فان قيل
لم تحقق الايجاد في هذا الوقت قلنا لاختيار الفاعل اياه بحسب الداعي فان قيل
الايجاد في هذا الوقت قلنا لانه هو المصلحة والخير والحكمة فينقطع
السؤال لان كون الشيء حسنا في نفس الامر لا يطلب له علة هذا هو
الطريقة الحقة الحاسمة لتلك الشبه واما الفخر الرازي في الاربعين
فاجاب عن الاولى بتجويز الترجيح بلا مرجح وعن الثانية بالتزام عدم
عينية القصد والعزم المذكورين على قياس ما التزم من اتحاد العلم
بان الشيء سيوجد مع العلم بوجوده حين يوجد وعن الثالثة بتجويز
عدم افتقار احداث الوقت المخصوص الى وقت آخر على قياس ما جوز

من عدم

من عدم افتقار ايجاد الزمان الى زمان اخر وعن الرابعة بالحوالة الى ما قدمه في
مسئلة اثبات القادر في جواب ما قالوا فيها أليس من مذهبكم ان التغير
ممتنع في صفات الله وان العدم على القديم محال ثم من مذهبكم ان ارادة
الله كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين
على عدمه وقدرته من الازل متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين
في ذلك الوقت المعين فاذا كان التغير ممتنعا في صفات الله تعالى استحال
من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد ذلك المقدور
واذا كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وحاصل
جوابه هنا التزام الاستحالة المذكورة بكون الصلاحية الاصلية كافية في
الفرق بين الموجب والمختار فاغمض وتغافل ولم يتوجه الى جواب الزامهم بوجوب
انعدام التعلق القديم مع كون العدم على القديم محالا ولعله انصف في
هذا السكوت فانه لا مفر له على التحقيق من هذا الالزام الا بنوع مكابرة
فليته راعى هذا الانصاف في كلها ولم يجب عنها بما اجاب فان قيل كان له
ان يلتزم حدوث تعلق الارادة القديمة كما هو المنقول عن الاشاعرة قال
الخفري قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا احتياج الى
مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما المحال بلا
مرجح انتهى واستند به الفاضل الرومي في تهافت الفلاسفة في جواب مقدمة
استعملوها في استدلالهم على ابدية العالم هي ان السبب لعدمه لا يجوز
ان يكون ارادة الفاعل المختار لانه اذا لم يكن مريدا اولا لعدمه ثم صار مريدا

فقد تغير فتأمل قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات بحسب تعدد المرادات
فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة فيه قلنا حكاية
قدم الارادة مع حدوث تعلقها بالمراد وان كان موجودا في كلامهم دائرا
على ألسنتهم ولكن الحق انها خيال باطل فان تعلقها بالمراد عبارة عن نحو اختصاص
لها به وهو معنى ماخوذ فيها معتبر في مفهومها حتى انه لو جردناها عنه لانسلخت
عن حقيقتها بل يكاد لا تكون حقيقتها الا نحو تعلق واضافة فلا يتصور انفكاكها
عنه ويؤيده ان مرجع استدلال اكثر الطوائف عليها في هذا المقام الى اثبات
هذا المعنى كما يظهر عند التامل وسيجيء لهذا زيادة توضيح في المباحث
الاتية فانتظر **المبحث الثاني** ذهب جماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين
والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي على ما نقل
عنهم شارح المواقف والشارح الجديد للتجريد الى ان ارادته تعالى عبارة عن
علمه علما بنفع في الفعل او علمه به وهو المسمى بالداعي او الداعية وقيل
في بيانه ان كل عاقل يجد من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه
به وهو المسمى بالداعي او الداعية يوجب الفعل ولما استحال الظن والاعتقاد
في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ولا يخفى ما فيه فان ما يجده العقل
ليس الا ان الداعية المذكورة دخيل في الفعل من حيث ان الفاعل العاقل
يعمل على طبقها باختيار وارادة واما وجدانه انها هي الموجبة للفعل او انها
عين الارادة التي يخبر عنها المريد لشيء بقوله اردته واريده وامثالهما
فلا ويؤيده ما نقل شارح المواقف عن ابي الحسين وجماعة من القول بان

الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وان عينيتها له انما هي في الواجب تعالى
ثم ان المحقق الطوسي قدس سره اختار هذا المذهب واستدل عليه في
التجريد بقوله وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
وقرره الشارح الجديد بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء
وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى الارادة ويلزم
التسلسل ثم اعترض عليه بان لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على كل
حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات وقد تكلف بعض الاعلام في دفع
هذا الاعتراض عنه بان المقصود انها ليست زائدة على الداعي الذي هو عين
الذات لانها لو كانت زائدة على الذات ولا يخفى انه لا ينفعه فان كانت
قديمة لزم التعدد وان كانت حادثة لزم التسلسل في الارادات الزائدة
على الذات ولا يخفى انه لا ينفعه فان المطلوب هنا بيان اتحاد الارادة
مع الداعي لا كونها غير زائدة على الذات لان هذا المطلب لا يختص با
لارادة بل سائر الصفات ايضا عنده كذلك وقد تعرض لبيانه فيما بعد واستدل
بوجوب الوجود على نفي زيادة جميعها فيتوجه عليه هاهنا ان هذا النحو
من الاستدلال لو تم على كونها عين الداعي كما هو المطلوب لدل على انها
عين القدرة وعين الحيوة وكذا سائر الصفات ايضا فانها لو كانت زائدة
على شيء منها لكان التسلسل على تقدير حدوثها وتعدد القدماء على تقدير
قدمها لازما كلزومه على تقدير زيادتها على الداعي بلا فرق بل يمكن اجراؤه
في سائر الصفات ايضا بالنسبة الى الداعي فيقال لو كانت القدرة مثلا زائدة

كلام على دليل المحقق في التجريد على عدم زيادة الارادة على الداعي

على الداعي يلزم احدى المفسدتين بمثل البيان المذكور بل يجري في كل صفة
بالنسبة الى غيرها من الصفات كان يقال لو كان العلم زائدا على القدرة او على
غيرها او القدرة زائدة على العلم او غيره او هكذا في غيرهما بالنسبة الى غيره
يلزم اللازم المذكور بل يجري في الجميع بالنسبة الى الذات فيفيد ان شيئا
من الصفات ليس زائدا على الذات ولو اغمضنا عن جميع ذلك لامكن
ان نختار كلا من الشقين وندفع مفسدته فان قدم الارادة انما يستلزم تعدد
القدماء على ما يستلزمه قدم العلم والقدرة وامثالهما بلا فرق فكلما هو مخرج
عن هذه المفسدة هناك فهو مخرج عنها ههنا ايضا بلا فرق وهو ان يقال ان
التعدد المحال في القديم انما هو على تقدير كون القديم موجودا في نفسه واما
على تقدير كونه امرا منتزعا من ذات الواجب تعالى ثابتا له ثبوتا رابطيا
بدون وجود على حدة فلا كما تقرر في محله وان حدوث الارادة انما يستلزم
التسلسل اذا احتاج الى ارادة اخرى او مثلها من المخصصات وهو ممنوع لما
مر من ان حدوث الارادة انما هو بتبعية المراد فلا يحتاج الى مخصص سوى
علم الفاعل بان المصلحة تقتضي ايجاد المراد في هذا المراد لو وقت على هذا النحو
كما مر بيانه وبالجملة مثل هذا الكلام من هذا المحقق في هذا المقام لاثبات
هذا المرام غريب جدا ثم ان هذا المذهب في الارادة قريب مما مر من
مذهب الفلاسفة المعدودين في نفاة الارادة والفرق انهم جعلوها
عين العلم بالنفع المسمى بالداعية او الداعي فاشتركا في جعلها اياها عين
نوع من العلم ولو حصل معنى النوع عين حق التحصيل لما يبقى بينهما فرق

نحو

بيان الفرق بين القول بعينية الارادة للعلم بالنفع والقول بعينيتها للعلم بالنظام كما يقوله الفلاسفة

بالنظام الاعلى المسمى عندهم بالعناية وان هؤلاء جعلوها عين العلم صح

الا في اللفظ فاراد احدهما بلفظه الاشارة الى جواز كون افعاله معللة بالمنافع
والاخر الى محض موافقتها للنظام واشتمالها على الحكمة على اختلاف المذاقين
فالمعنى المنظور لهما من اللفظين انما هو نوع خاص من العلم وانما الاختلاف
في التعبير نعم في كيفية اقتضاء هذا النوع من العلم بين الطائفتين خلاف
معنوي ادعت الفلاسفة انه يقتضي ايجاب فاعله المتصف به وعدم
جواز انفكاكه عن اثره والطبقت المعتزلة وفاقا لسائر المليين على انه يقتضي
الاختيار المستلزم لوجوب الانفكاك وهذا نزاع آخر مفروغ عنه في محله
ومما ينبغي ان يعرف ههنا ان ضرورة كون مطلق العلم حكاية عن المعلوم و
عدم صلاحية الحكاية لسببية المحكي وكون المقصود ههنا اثبات شيء من
هذا القبيل يبطل ذينك المذهبين وما يتوهم ههنا من جواز كون هكذا
النوع من العلم فعليا صالحا للسببية مدفوع بضرورة استواء نسبة مطلق
العلم الى طرفي الفعل والترك كالقدرة فلا يتصور فيه التخصيص المطلوب
ههنا بل غايته اختلافه بالنسبة الى الطرفين يرجع الى ان يكون الفعل مثلا
معلوما بوصف كونه موافقا للنظام او مشتملا على النفع دون الترك وهو
لا ينفع ههنا اذ مع ذلك صدوره الموصوف بهذا الوصف دون مقابله
عن الفاعل مع تساويهما بالنسبة الى ذاته والى قدرته كما انه يحتاج على ما
مر الى نحو ايثار وترجيح منه له على خلافه باعتبار هذا الوصف وهو المعتبر
عنه بالاختيار كذلك يحتاج الى نحو توجه منه اليه وحدة في ايقاعه وهو
المعبر عنه بالارادة وثبوت شيء من هذين المعنيين للفاعل لا يقتضي

ابطال كون الارادة من قبيل العلم مطلقا سواء كان علما بالنظام او بالنفع او الاصلح

ونها علته قريبة لتحقق المحكي في الخارج

خصوصا مع اختلافهما في القدم والحدوث منه دام ظله

كل ص

قيام موجود به كما توهموا او وهموا ان نفي الارادة بهذا المعنى عنه تعالى تنزيه
له عما لا يليق به بل ليس هناك الا محض ثبوت رابطي حاصل له باعتبار اضافته
الى غيره فكان العلم والقدرة وامثالهما من الموجودات الرابطية الثابتة
له باعتبار ذاته لا يوجب فيه كثرة ولا يقتضي كونه محلا لموجود كذلك
ههنا فتدبر ثم ان كلا من هذين الطائفتين ولا سيما المعتزلة وافقونا
في ثبات اصل الارادة له تعالى واطلاق تصاريف هذه اللفظة عليه
كما ان القرآن المجيد مملو منها ولكن خالفونا في حقيقتها ومعناها وعلوم
انه لا ماخذ لتحقيق معاني امثال هذه الافعال والالفاظ سوى وجدان
العقلاء المستعملين لها في محاوراتهم المعبرين بها عن معانيها المقصودة
لهم فمن تتبع وانصف عرف انهم مطبقون بقلوبهم على مغايرة معنيي
الارادة والعلم مطلقا وعلى ان الارادة نازلة منزلة الاجالة والالة
للفعل عندهم والعلم جار مجرى المرغب والمرجح له لديهم وان تكلم بعضهم
احيانا بخلافه بناء على بعض الشكوك والمعارضة الوهمية الا ترى انهم
يسببون الافعال بالارادة ويعللونها بالعلم والداعي ويجمعون بينهما
فيقولون مثلا صلينا بارادتنا بالباء ولعلمنا باللام بانها مصلحة لنا وقد
اتفق مثل هذا الكلام من المحقق الطوسي قدس سره في قواعد عقائده مع
تصريحه فيه بعينية الارادة للداعي فقال في اثباتها قدرته تعالى والقادر هو
الذي يصح منه ان يفعل ولا يفعل باختياره وارادة للداعي يدعوه الى ان يفعل
ومن هذا القبيل اختلافهما في الاستعمال بحسب الصلة فيقال لو علم الله فيهم

ولا يجب

خيرا واذا اراد الله بقوم خيرا ومن هذا المسلك في تحقيق مغايرة العلم
والارادة ما نبه به ابو عبد الله عليه السلم فيما روى عنه الصدوقان محمد بن
يعقوب ومحمد بن علي بن بابويه في كتابيهما الكافي والتوحيد في باب الارادة
انها من صفات الفعل عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلم علم الله ومشيته
هما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل
كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل
على انه لم يشاء فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق للمشية الحديث
فنفي عليه السلم اتفاقهما واثبت اختلافهما على وجه مفيد ايضا لما هو اهم مما
استدعاه السائل من الاشارة الى حدوث الارادة وقدم العلم ثم اشار
عليه السلم بصريح قوله فاذا شاء الخ الى ان ارادته لا تنفك عن مراده وبسياق قوله وعلم
الله الخ الى ان علمه بالمصالح مناط الارادة سيما على احتمال ان يكون لفظ السابق بالهمزة
من السوق لا بالباء من السبق فابطل ع بكلمة شائعة لا يمكن ردها ولا يتاتى
انكارها مذهب الفلاسفة ومذهب رئيس المعتزلة على ما مر وكذا مذهب جميع
الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة على ما سياتي واضاف ابنه اليها الاشارة الى ابطال
مذاهب هذه الطوائف في مقالات اخرلهم كقول الفلسفي والاشعري بان
افعال الله تعالى لا يعلل بشيء من المصالح وقول المعتزلي بانفكاك ارادته عن مراده
عند وقوع الكفر والمعاصي من المخلوقين فتدبر **البحث الثالث** ذهب
الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة الى ان ارادته تعالى صفة موجودة قديمة غير
العلم والقدرة لتبعية العلم واستواء نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك

علم الله

والى الاوقات فوافقونا فى انها غير علم خلافا للطائفتين السابقتين ولكنا
خالفونا فى قولهم بوجودها فى نفسها وقدمها فلما كان نفى الوجود غير مختص
بها بل يعم سائر الصفات وهو مبحث عظيم مشتمل على مباحث العينية وغيرها
لم يناسب تطويل الكلام معهم فيه ههنا وانما المناسب لهذا المقام ابطال ما
توهموه من قدمها الحاقا لها بسائر الصفات الكمالية وانما وقعوا فيه زعما
منهم انها لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم التسـ
التسلسل وقد مرت الاشارة الى جواب هذه الشبهة مع ما توهموه ايض ههنا
من لزوم كونه تعالى محلا للحوادث بان الارادة امر اضافى غير موجود فى نفسها
حادثة بتبعية المراد فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولا يمتنع اتصافه تعالى بها
وان كانت حادثة كما هو سبيل الاضافات والمحقق الطوسى قدس سره
فى تلخيص المحصل اورد عليهم فى هذا المقام الزاما لهم انكم اثبتم الارادة لترجيح
احد وقتى الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم للقادر ان يرجح احد مقدوريه
على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم تصير
تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل انتهى واعترض ايض على دليلهم
الذى ذكره صاحب المحصل لاثبات الارادة من جهة احتياج
التخصيص الواقع بين الاوقات لصدور ما يقع فيها اليها بقوله ان الحجة التى
اوردها على اثبات الارادة خاصة بافعال يقع فى ازمنة اما التى لا تكون واقعة
فى ازمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان ان كانت بارادة
احتيج فى اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى الا ان يقال انها يحصل من غير

ذكر ايرادات المحقق الطوسى الاشارة ووجوه الدفاع عنهم

ارادة

ارادة وذلك مما لم يقولوا به والحجة التى تشمل الكل هى ان يقال تخصيص ما يخصص
بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص هو الارادة لانه
لما جوز ان يخصص القادر احد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب اثبات
الارادة مطلقا وكان لقائل ان يقول ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الايجاد
دون وقت من غير مخصص انتهى وصرح ايض فى مواضع اخرى من هذا الكتاب
وقواعد العقائد بان الاشاعرة لتجويزهم الترجيح بلا مرجح تعذر عليهم اثبات
ارادة الله تعالى والحاصل انه قدس سره الزمهم من تمسكهم فى اثبات الارادة
ههنا بالتخصيص الواقع بين الاوقات مع قطع النظر عن سائر التخصيصات
ومن تجويزهم ترجيح القادر احد مقدوريه لا لمرجح انهم فرقوا بين ترجيح
القادر احد المقدورين المتساويين بتخصيصه بالوقوع وبين ترجيحه احد
الوقتين بتخصيص ما يقع فيه به فجوزوا وقوع الاول من القادر بمحض القدرة بلا
احتياج الى مرجح من ارادة وغيرها ولم يجوزوا وقوع الثانى الا بارادة فراى انه بسبب
هذا الفرق يشكل عليهم الامر فى مواضع الاول اثبات اصل الارادة على الوجه الذى
اثبتوها فانه يمكن ان يقال عليهم لا نسلم احتياج هذا التخصيص الى الارادة لجواز
وقوعه بمحض القدرة مثل ما جوزتم فى التخصيص الاول ثم اثبات عموم الارادة
لكل حادث بعد تسليم ثبوت الاصل الارادة فانه يمكن ان يقال عليهم لا
يفيد دليلكم هذا اثبات الارادة بالنسبة الى غير الزمانيات كنفس الزمان و
ما شابهها اذ لا وقت لها حتى يحتاج باعتبار التخصيص الثانى اليها ثم ابطال حدوث
الارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم الاولين فانه يمكن ان يقال عليهم يجوز ان ينقطع

التسلسل بارادة صادرة عن القادر بعنوان التخصيص الاول الغير المحتاج الى مرجح
اصلا فضلا عن الارادة وفيه ما لا يخفى فان لهم ان يدفعوا تلك الاشكالات
بانكار الفرق المذكور فان المرجح في قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بمعنى الداعي لا
مطلق المرجح الشامل للارادة ايض فلا يجوزون صدور تخصيص عن القادر سواء
كان بين المقدورين او بين الوقتين الا بالارادة وما وقع في بعض عباراتهم في
اثبات الارادة من الاكتفاء بالثاني فهو على سبيل الايجاز والاختصار ومن قبيل
التمثيل والتصوير فحجتهم في هذا المطلب موافقة للحجة المشهورة الشاملة للكل ايد
على ما ذكرنا تتبع كلامهم في كتبهم الكلامية وهذا الفخر الرازي صاحب المحصل
نص في مسئلة القدرة من الاربعين عند تحرير الخلاف الذي في مسئلة الترجيح
بلا مرجح ههنا هو الداعي وفي مسئلة خلق الاعمال وعموم ارادة الله تعالى بان
كل فعل من الفاعل المختار موقوف على مرجح بمعنى الارادة كيف لا وهم مصرحون
كثيرا في موارد استعمالات امثلتهم المشهورة للترجيح بلا مرجح بان ارادة
القادر المختار يتعلق باحدهما بلا احتياج الى داع وان وقوع شيء منهما انما
هو بارادة القادر المختار يتعلق باحدهما وان وجوب صدور الفعل بها
لا ينافي الاختيار بل يحققه ولو سلمنا انهم اثبتوا الارادة بمحض
تخصيص الحادث باحد الوقتين بدون التمسك الى التخصيصات الاخرى
لصح لهم القول بثبوت الارادة بالنسبة الى كل حادث فان صدور كل شيء
عنه تعالى ولو بعنوان التخصيص الاول على تقدير الحدوث الزماني للعالم
مقارن لا محالة لحد مخصوص من الزمان التحقيقي او التقديري فلا يخلو

المحصل م

بان المراد م

احداث عن التخصيص الثاني وكانه هو الوجه في اكتفائهم في بعض تقريرات دليلهم
بالتمسك به ومثل هذا التعميم في الوقت والزمان ليشمل نفس الزمان وما
شابهها دفعا لشبه الفلاسفة موجود في كثير من مباحثهم الكلامية مع ان
حقيقة الزمان عند المتكلمين عبارة عن امر موهوم منتزع من بقاء موجود
سرمدي لا موجود حادث حتى يحتاج وقوعه الى المخصص فاتضح الاحتياج
الى المخصص في الزمانيات باعتبار وقوعها في بعض حدود ها دون غيره فاندفع
عنهم الاشكالات المذكورة برمتها فتدبر ثم انه بما قدمنا من جواز حدوث
ارادته تعالى بلا لزوم مفسدة بطل مناط توهم قدمها العدم دليل لهم عليه سوى
امتناع حدوثها ولكنا نستدل على امتناع قدمها بوجه مفصل مشتمل على دفع
بعض التوهمات الشايعة في هذا المقام فنقول لا شك في ان الافعال الا
الاختيارية الارادية له تعالى على تقدير حدوث العالم كما هو المقرر كثيرة
منبثة في الاوقات باتفاق العقلاء فلا يخلو على تقدير قدم العالم الارادة
من ان له تعالى ارادات قديمة متكثرة بتكثر تلك المرادات او ارادة واحدة
بالنسبة الى الجميع والاول باطل بان كلا منها اما ان يتعدم بعد تحقق المراد
او يبقى دايما والانعدام على القديم محال اتفاقا وبرهانا كما تقرر في موضعه
وبقاء ارادة ايجادية مثلا بحالها كما كانت بعد تحقق ذلك الايجاد
سفسطة فضلا عن دوام بقائها والثاني ايض باطل لانها اما يتغير بتغير
المرادات او لا يتغير والتغير ايض على القديم محال وعدم التغير فيها مع
وقوع المتغيرات المتكثرة بها غير متصور الا بارجاع التغير الى اضافاتها و

بيان امتناع عموم الارادة ويعضد
مشتمل على دفع بعض التوهمات
الشايعة في هذا المقام

تعلقاتها صونا لذاتها عن عروض التغير فحينئذ لا تخلو تلك التعلقات ايضا
عن ان يكون قديمة او حادثة وقدمها ايضا باطل بما عرفت به بطلان قدم
الارادات والفرق بينهما بالوجود والاعتبار غير نافع كما لا يخفى فيبقى
احتمال حدوث تلك التعلقات مع قدم اصل الارادة وهو كما ترى امر غير
معقول بناء على ان التعلق داخل في مفهومها بل يكاد يكون حقيقة الارادة
منحصرة في تعلق خاص من الفاعل المختار بما يختاره ولو كابروا في ذلك لا يمكن
ان يستدل على بطلانه الزاما لهم وتسكيتا لمكابرتهم بان يقال انه مستلزم
لاحد محالات مشهورة كالترجح بلا مرجح وايجابه تعالى والتسلسل وغيرها
فان حدوث تعلقها بمراد خاص في وقت خاص اما لذاته او لذاتها او لامر غيرهما
والاول مستلزم للترجح بلا مرجح ضرورة والثاني وهو احتمال دائر على الالسنة
مشهور التزامه بين الاشاعرة مستلزم للتخلف عن الموجب التام وتخصيص
اثره بوقت دون وقت وهما محالان كما سبق وايضا مستلزم لايجاب الفاعل
المتصف بها فان ارادته اذا تعلقت لذاتها باحد الطرفين في وقت خاص
على وجه خاص فيجب صدور هذا الطرف ولا يصح صدور الطرف
الاخر بدلا منه عن الفاعل البتة وما تشبث القوم به في الخلاص عن هذا
الاشكال من التزام مكابرة هي ان الوجوب بالارادة والاختيار لا ينافي
الاختيار انما هو كتشبث الغريق بالحشيش وقد انصف السيد الشريف في
شرح المواقف وصرح بان هذا الوجوب انما لا ينافي القدرة بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لا القدرة بمعنى صحة الفعل والترك كما هو

مطلوب

بيان امتناع حدوث تعلق الارادة القديمة سواء كان لذاته او لذات الارادة او لامر غيرهما

مطلوب المتكلمين وايضا انصف شارح الصحايف حيث ذكر في بحث الارادة بعد حكاية
انها متعلقة زائدة بذاتها بالمراد في الوقت الخاص ان اهل السنة ما ذكروا ههنا دافعا
لشبهة صيرورة المختار موجبا انتهى ثم العجب ان بعضهم كصاحب المواقف التزم
مثل هذا التعلق الذاتي في القدرة ايضا لجواب الفلاسفة عن شبهتهم المشهورة
في الايجاب حيث قالوا تعلق القدرة باحد الضدين اما لذاتها فيستغني
الممكن عن المرجح واما لا لذاتها فيحتاج الى مرجح ويلزم التسلسل فقال والجواب ان
تعلقها لذاتها فلا يلزم الا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح لا ترجح الممكن
في حد ذاته من غير مرجح ولا يخفى انه مع كونه منافيا لمفهوم القدرة على ما اعتبروا
فيه من تساويها بالنسبة الى الطرفين لا يتم على ذلك اثبات الارادة فانه مبني على
ان القدرة لا تصلح للتخصيص بناء على اعتبار ذلك التساوي فيها فلا بد معها
من شيء اخر فلو جاز ان يتعلق القدرة لذاتها الى احد طرفي المقدور لاستغنى بها
عن اثبات شيء اخر مسمى بالارادة والتفتازاني في شرح المقاصد كانه تفطن
بشيء من المفسدتين فاختار في جواب الشبهة منع انه لو افتقر تعلق القدرة
الى مرجح لزم التسلسل مستندا بجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق
باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجايع احد الرغيفين والهارب احد
الطريقين ثم قال ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام
ان القدرة تتعلق لذاتها انتهى ومع ذلك فيه ما فيه فتذكر ولما بطل كون
حدوث التعلق لذاته او لذات الارادة بقي الاحتمال الثالث وهو ان يكون
لامر غيرهما فهذا الامر لا يخلو من ان يكون قديما كذات الواجب او بعض صفاته

كلام على صاحب المواقف في التزام التعلق الذاتي في القدرة ايضا بجواب شبهة الايجاب

اشارة الى دفع جواب شرح المقاصد عن الشبهة

او امر احادثا سواء كان تعلقا آخر او غيره والاول باطل بلزوم التخلف ومثلنا لهم كامر والثاني مستلزم للتسلسل في التعلقات او ما شابههما بمثل ما اعترضوا به في بيان بطلان حدوث الارادة فان قلت يمكن اختيار كل من الشقين ودفع مفسدة التخلف بمثل ما صححتم به ربط الحادث بالقديم ومفسدة التسلسل بمثل ما تمسكتم به في جواز حدوث الارادة قلنا حاصلهما يرجع الى تجويز ان يحدث من الفاعل المختار بلا الداعي موجود حقيقي معين في وقت معين فيتبعه حدوث موجود آخر كالارادة فالمؤثر فيهما هو الفاعل والمرجح هو الداعي والفرق ان الاول لا يتصور صدوره عن مؤثره الا مع حدوث ارادة دون الثاني فانه يجوز ان يصدر بمحض التبعية والتجويز المذكور على الوجه المذكور يبطل الاحتياج الى الارادة القديمة كما مر وكل قديم غير محتاج اليه منفي اتفاقا فيتم ما قصدناه من الالزام وما توهم بعضهم في امثال هذا المقام من ان التسلسل في التعلقات جائز لانها امور اعتبارية مردود بان عدم كونها موجودة في الخارج لا يستلزم انقطاع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود المراد على تحقق جميعها فيجري فيه براهين ابطال التسلسل باعتبار حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب وايضا ما ذكر بعضهم من ان تعلق الارادة امر عدمي لا يحتاج الى مؤثر لتخصيصه كلام لا محصل له مع بداهة ان كل حادث وجوديا او عدميا محتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه ثم ان شارح الصحايف من الاشاعرة بعد ما لم يرتض ما التزمه القوم في هذا المقام من حدوث تعلق الارادة القديمة لما راى ان التعلق لازم للارادة وان الارادة القديمة بدون المراد محال ولم يجترئ على ان ينفي قدم الارادة حذرا من ارتكاب

احداث

احداث بدعة في الملة الاسلامية ارتكب في سفسطة دهرية فقال ان كل ارادة متعلقة بزمان فاستمرارها لا يزول عنه ابدا وانما يكون الزوال لمن هو في الزمان اذ بعد الايجاد لا يبقى له في زمانه الذي هو فيه ارادة وهذا على الله محال فافهم هذا السر انتهى وبطلانه معلوم لكل عاقل لم يتعد طور العقل فيحكم ببديهة العقل بان ارادة الله تعالى بوقوع طوفان نوح عم وغرق فرعون لا متعلقة بهما الآن وان كونه تعالى غير زماني بمعنى انه لا يعتريه ما يعتري المخلوقات الزمانية من التغيرات والاختلافات لا بمعنى ان افعاله لا يجوز ان يكون مقارنة لحدود الزمان فلا يجري فيها التقدم والتاخر فانه مع كونه غير معقول ابطال لما يترتب عليه حقية الشرايع واحكامها الضرورية كما لا يخفى على المتامل فان قلت قدم في تصوير الارادة بمعنى العزم له تعالى انها عبارة عن بعض افعاله المفضية بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج فيجري فيها ايضا مثل التعجب المذكور فان خلق بحر غرق فيه فرعون مع ابقائه بعده مثلا اذا فرض انه ارادة لوقوع غرقه مستلزم لبقاء ارادة غرقه الى الآن بل الى آخر الزمان وهو سفسطة قلنا خلق البحر المذكور كما انه يمكن ان يكون ارادة لغرق فرعون يمكن ان يكون ارادة لامور اخر ايضا الى آخر الزمان بحيثيات واعتبارات مختلفة معلومة له تعالى ويكون في نفسه ايضا مصلحة فبقاؤه لكونه موافقا للحكمة آخر لا ينافي انتفاءه من حيث انه ارادة للغرق المذكور مع جواز انضمام الحكم امور اخرى شرطا او شطرا بالنسبة الى المرادات فان الحوادث سريعة التغيرات فتصير بكل تغير شيئا آخر له مقتضى آخر على ان الكلام ههنا في الارادة بمعنى

ثبت حدوث ارادة الله تعالى كما هو ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم

الختم على ما هو المتبادر المتعارف المفهوم لكل احد والارادة بمعنى العزم نوع
آخر مغائر لها في الحقيقة والاحكام مسمى باسمها النوع مشاركة ومناسبة بينهما
فلا يقاس احديهما على الاخرى فتدبر **المبحث الرابع** اطبق المحققون المقتفون
لاثار اهل البيت عليهم السلم على ان ارادة الله تعالى حادثة مطلقا وان كانت
على بعض معانيها مقدمة على زمان وقوع المراد حتى ان الشيخين الجليلين محمد بن يعقوب
الكليني ومحمد بن علي بن بابويه القمي وضعا في كتابيهما الكافي والتوحيد
بابا على حدة لذلك جمعا فيه الاحاديث الواردة عنهم عليهم السلم في انها
من صفات الفعل وانها ليست حادثة كالرضا والغضب وسائر صفات الافعال
وانها ليست من قبيل صفات الذات كالرضا والغضب وسائر العلم والقدرة
والسمع والبصر وقد مر ذكر بعضها بالتقريبات ومن جملتها ما روي في كتاب
التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال المشية محدثة
وما روي فيه ايض عن سليمان بن جعفر الجعفري انه قال قال الرضا عم
المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا
مريدا فليس بموحد الحديث ووجه كون الاعتقاد به كفرا ظاهر بناء على
ظهور الملازمة بينه وبين القول بقديم موجود سوى الله تعالى اذ لو
اغمضنا عن استلزامه للقول بوجودها مع القدم بناء على الاجماع المركب
الشائع بين المسلمين قبل ظهور قول بعض المعتزلة بعينيتها للذات لكان استلزامه
للقول بقدم المراد من جهة عدم جواز التخلف بين ارادته بهذا المعنى وبين
مراده على ما مر بيناه عند كل منصف بالعقل والنقل وان تكلف بعض

بيان ان الادلة متفقة على حدوث الارادة عقلا ونقلا

الناس في نفيه بمجرد اللسان فان فرض خفاء الملازمة بل بطلان اللازم على حد
في الواقع بدعوى مكابرة وخصوصا مع بذل الجهد فهو معدود في جملة من لا
يتم عليه الحجة في بعض الاصول بلا تقصير فهو مستثنى عقلي او نقلي عن ذلك الحكم الكلي
المبني على الغالب فلا يقدح فيه وبالجملة حدوثها من ضروريات مذهب الائمة
وقد بينا فيما سبق وجه صحته وعدم لزوم شيء مما توهمه القائلون بقدمها
من التسلسل او قيام الحادث بذاته تعالى ونزيده بيانا هاهنا بان العقلاء اتفقوا
على جواز تجدد الاضافات له تعالى كالمعية والرازقية كما صرح به في الكتب الكلامية
وحقيقة الارادة كما بينا اما محض اضافة وتعلق من المريد بالمراد او امر موافق
له في الحكم لكونها رابطية غير موجودة في نفسها فلا مانع من اتصافه تعالى
بها لا عقلا ولا نقلا بل يؤيده النقل الشائع عن المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين ولما كانت تبعية حدوثها لحدوث المراد من الفاعل المختار
امرا معلوما بادنى تامل يتبين عدم احتياجها الى ارادة اخرى ايض فان ما يتوقف
على الارادة هو ما لا يجوز العقل صدوره عن المختار بدونها انما هو المراد المقصود
بالذات لا ما يتبعه من الموجودات الرابطية فبذلك تبين ان له تعالى بالنسبة
الى كل مراد له ارادة تحدث عند حدوثه وتنعدم بعده فلما كان حدوث
كل شيء آنيا على ما تقرر في محله تكون ارادته ايض كذلك فلا يكون لشيء منهما
بقاء الا على تقدير ان يكون الزمانيات محتاجة في بقائها ايض الى ابقائه تعالى
اياها على ما هو المشهور فيحتاج الى ارادة لهذا الابقاء فيجري فيها نحو استدامة
منطبق على امتداد بقاء المراد فيختلف حالها باختلاف احوال المراد هنا

نقض على القائلين بحدوث الارادة [illegible]

وقد نقل عن بعض المتكلمين من غير الامامية ايضا القول بحدوث ارادته
تعالى ولكن لما لم يحققوا حقيقتها على وجهها اضطربوا والتزموا معه امورا
منكرة منهم الجبائيان وعبد الجبار بل العلاف ايضا من افاضل قدماء المعتزلة
على ما يجيء قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة موجودة لا في محل حذرا من ان
لو اثبتوا لها محلا مع وجودها لكان اما ذاته تعالى فيلزم كونه تعالى محلا للحادث
موجود واما ذات المراد فلا يجوز تقدمها عليه مع انها عندهم كما ستعرف
عبارة عن خلق المراد والخلق عبارة عن قول لا في محل وتقدمه على المراد ظاهر
فلزمهم القول بقيامها لذاتها مع كونها عرضا فاورد عليهم ايضا ان نسبتها حينئذ
الى جميع الذوات على السوية فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره
مريدا بها وقال صاحب المواقف كانها فكانهم اخذوا من قول الحكماء انه عند
وجود المستعد للفيض ويذكر الشارح هنا اولا توجيها له منقولا عن المصنف (يحصل الفيض)
هو ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضروري البطلان
فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة
وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدر على صفة معينة بوقت معين يتم
فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك
والمعدودات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها ثم اورد
عليه ان فيه بعدا لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة
القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة
الى غير النهاية ثم قال والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم

هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا معه اذ لو كان موجودا
قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته حكموا
بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى التجاؤا الى انها قائمة بذاتها
انتهى فتامل وتدبر ومنهم الكرامية التزموا مع القول بحدوثها وقيامها بذاته
تعالى وجودها في نفسها ايضا بناء على توهم ان الوجود لغيره يستلزم الوجود في
نفسه فلم يبالوا ابطلان قيام الحادث الموجود كذلك به تعالى وقد حوا في
البراهين المشهورة بين المتكلمين على هذا المطلب وتحاشوا عن اجماع العقلاء
ما خلا المجوس القائل بجواز قيام الصفات الكمالية الحادثة به تعالى بل ادعوا
موافقة اكثر العقلاء في الحقيقة وان انكروه باللسان قالوا ان الجبائية وان
ذهبوا الى ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل ولكنهم اعترفوا بحدوث
المريدية والكارهية في ذاته كالسامعية والمبصرية الحادثتين بحدوث
المسموع والمبصر وان ابا الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاؤه وكل منهما عدم بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة اثبتوا عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى
مع قولهم بوجود الاضافات وجوابهم عن هذه الدعوى ان كلا من هؤلاء
انما اثبت نوعا من الاضافة الغير الموجودة في الخارج عندهم حتى الفلاسفة
فان المعية والقبلية غير موجودتين في الخارج عندهم وان ادعوا وجود اكثر
الاضافات وبالجملة هذا الخلاف بينهم وبين غيرهم خلاف مشهور
ولتحقيقه على التفصيل مقام اخر ثم ان الشهرستاني في كتاب الملل والنحل

ذكر عن اعيان المعتزلة اقوالا قريبة من بعض الوجوه مما نحن فيه مخالفة لما
نقله المتاخرون عنهم فانه نقل عن العلاف في الثانية من قواعده التي انفرد بها
عن اصحابه انه اثبت ارادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا بها وقال
هو اول من احدث هذه المقالة وتابعه عليها المتاخرون ثم في التاسعة منها
برواية الكعبي عنه انه قال الارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هي خلق له وخلقه
للشيء عنده غير الشيء بل الخلق عنده قول لا في محل ولا يخفى ان هذه الرواية
انما هي تفصيل القول الاول فلا مخالفة بينهما في المعنى كما يفهم من سياق كلام
الشهرستاني وكذا نقل عن النظام ان الباري تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة
فاذا وصف بها شرعا في افعاله فالمراد بذلك انه خالقها ومنشئها على حسب ما علم
واذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى انه امر بها ولا يوافق بل لا
يناسب هذا القول من النظام ولا شيء مما نقل عن العلاف في الارادة ما
مر من كونها فيه تعالى عين الداعي كما نسب اليهما شارح المواقف ومن تبعه
في مبحث الارادة مع انه نسب الى العلاف في ذكر تفصيل مقالات المعتزلة
القول بارادة لا محل لها مثل ما نقله الشهرستاني عنه وصرح بانه هو الاول
في هذا المذهب وتبعه فيه غيره وكذا نقل الشهرستاني عن الكعبي انه
انفرد عن استاده ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط بمسائل وعد منها ان ارادة
الباري تعالى ليست صفة قايمة بذاته ولا هو مريد لذاته ولا ارادته حادثة
في محل او لا في محل بل اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه انه عالم قادر غير مكره في فعله واذا
قيل انه مريد لافعاله فالمراد انه خالق لها على وفق علمه واذا قيل هو مريد

لافعاله

لافعال عباده فالمراد انه امر بها ونسب صاحب المواقف هذا القول الى الخياط
ونقل عن الكعبي انها في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره
الامر به واين هذا من ذاك فمذهب الكعبي على ما نقل عنه الشهرستاني شبيه
بما نقله برواية الكعبي ايضا عن بشر بن المعتمر افضل علماء المعتزلة ان ارادة
الله تعالى فعل من افعاله وهي على وجهين صفة ذات وصفة فعل فاما صفة
الذات فهو جل وعز لم يزل مريدا لجميع افعاله ولجميع طاعات عباده فانه حكيم
ولا يجوز ان يعلم الحكيم صلاحا وخيرا ولا يريده واما صفة الفعل فان ارادها
بفعل نفسه في حال احداثه فهي خلق له وهي قبل الخلق لان ما به يكون الشيء لا يجوز
ان يكون معه وان ارادها بفعل عباده فهي الامر به انتهى اذ حاصلهما بعد التنقيح
يرجع الى انها تطلق على ثلثة اوجه من جملتها ان لا يلاحظ فيها خصوص فعل
الا ان بشرا اطلق عليها بهذا الاعتبار صفة الذات دون الكعبي فانه ارجعها
حينئذ الى السلوب على طبق ما نقل القوم عن حسين النجار انه ذهب في احد
قوليه الى انها فيه تعالى عبارة عن كونه غير مقهور ولا مغلوب واعترض عليه
الفخر الرازي بانه يلزم ان يكون الجماد والنايم مريدا واصلحه التفتازاني في
شرح المقاصد بان الكلام في ارادته تعالى فتامل واما القول الاخر للنجار فهو
ما ذكره الفخر الرازي في الاربعين في كلام لضبط الاحتمالات وشرح الاقوال
الخمسة من الناس بخوض الحصر هي قولا النجار واقوال الاشاعرة والكرامية
والجبائية وهو ان الارادة معللة بذاته تعالى وذلك لانه قال انه مريد لذاته ثم
ابطله في جملة ابطال كل واحد منها سوى قول الاشاعرة بقوله واما قوله من قال

انم

كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايض باطل لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم
الى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا كونه مريدا و
المعلوم غير ما هو غير معلوم انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ناش من عدم تحقيق
معنى العينية والحق في ابطاله ما سبق في ابطال مطلق قدمها ولكنه على
مذاق الاشاعرة وقد وقع في هذا المقام عن صاحب المواقف شيء
مردد بين الخبط وتعمد الكذب وما شابههما هو انه نقل هذا الضابط عنه
في خاتمة مبحث الارادة مصدرا بقوله قال الامام الخ فاضاف اولا الى

ذكر ما وقع لصاحب المواقف في ضبط المذاهب المنقولة في الارادة ١٢

الاقوال الخمسة قولا سادسا نسبه الى ضرار هو ان ارادته تعالى نفس ذاته
ونقل القول الاخر عن النجار بعنوان انها معللة بذاته ثم اورد ما ابطل
به الامام هذا القول من النجار في ابطال قول ضرار وسكت عن ابطاله
القول المذكور ولم يتوجه اليه اصلا فادخال مذهب اخر في جملة ضابط
منقول عن شخص بدون اشعار ثم الفرق بين كون الارادة نفس ذاته
وكونها لذاته مع انه كلام شائع بين القائلين بالعينية للتعبير عنها ثم
تخصيص ما ذكر في ابطال مذهب خاص في المنقول بابطال مذهب اخر لا
اثر له فيه ثم عدم التعرض لابطال هذا المذهب المنقول اصلا لا توجيه له
من سبيل العادة الا ما ذكرنا فافهم **المبحث الخامس** المتكلمون من المعتزلة

ذكر الاختلافات الواقعة في حقيقة الارادة بعد ... وبيان ما يتوجه على دلائلهم ١٢

والاشاعرة بعد اتفاقهم على ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس
الى الامور المستلذة لظهور ان الانسان قد يريد شرب دواء ولا يشتهيه
لكراهته وقد يشتهي طعاما لذيذا ولا يريده لظنه بضرره وعلى انها مغايرة

للتمنى

للتمنى فانه قد يتمنى المحال ولا يريده اختلفوا فذهب كثير من المعتزلة الى
ان حقيقة الارادة في المخلوق ايضا هي الداعي لان الداعي فيه اعم من العلم
بالنفع والاعتقاد والظن به ويسمى فيه ايضا كثيرا بالداعية وذهب جمع منهم
الى انها فيه ميل يتبع تلك الداعية وذهب الاشاعرة الى انها مطلقا صفة موجودة
مخصصة بذاتها لاحد طرفي المقدور بالوقوع فالطائفة الاولى صوروا عقيدتهم
بان نسبة قدرة الانسان مثلا الى طرفي الفعل والترك على السوية فاذا انضم اليها
تلك الداعية حصل الرجحان المطلوب فصدر الراجح عن الفاعل بدون احتياج
الى شيء اخر فتكون هي الارادة والطائفة الثانية بانا نجد من انفسنا بعد حصول
تلك الداعية ميلا مغايرا لها مرتبا عليها ضرورة ولا يصدر الفعل عنا بدون حصوله
وان كانت الداعية حاصلة والطائفة الثالثة بانا قد نعلم ان الارادة حاصلة
بدون شيء من الداعية والميل الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها باحدهما وذلك
لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان الى مطلوبه الذي هو النجاة
منه يختار احدهما المستلزم له على الاخر بالارادة بدون داع باعث لخصوصه
من اعتقاد نفع مختص مثلا او ميل تابع له وكذلك العطشان بالنسبة الى
قدحين متساويين والجائع الى رغيفين كذلك ثم ان الطائفة الاولى ردت
على الثانية بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره
بحيث وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل يمكن م
الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف
القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى

المحبوب فانه يحصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له هكذا
ذكره شارح المواقف على طبق تلخيص المحصل ويمكن ايض ان يقال في الرد عليهم
ان حقيقة الارادة غير مختلفة باختلاف المريدين لظهور انها معنى واحد
يحمل المشتق منه على الواجب تعالى وعلى المخلوقين بمعنى واحد كسائر الصفات
على ما تقرر في محله فتكون مشتركة معنوية بينهما لا تفاوت لها فيهما الا بان
اختلاف مصداقها فانه كامر بنفسه لا مصداق لحصولها في الواجب تعالى من
الموجودات بعد ذاته المقدسة الا المراد لا غير بخلاف المخلوقين اذ حصولها
فيهم محتاج الى امور موجودة اخرى فعلى هذا لا يتصور ان يكون حقيقة
الارادة في اي مريد كان عبارة عن الميل المستحيل في حق الواجب تعالى اتفاقا
بل يجب ان تكون عبارة عن شيء قابل للشركة المعنوية في الجميع وقد برق
الطائفتان اتفقا على رد الشالثة بان الطرفين في الامثلة المذكورة وان كانا
متساويين بحسب الظاهر ولكن يحكم ببديهة العقل بانه ما لم يترجح احدهما
على الاخر عند الفاعل بملاحظة نفع مخصوص ولم يستشعر به لم يختره و
ان لم يحصل له الشعور بالمرجح وفرض التساوي من جميع الوجوه عنده
لا يستلزم الوقوع وبالجملة قام بتقريب النزاع في حقيقة الارادة بين
متاخري المعتزلة وبين الاشاعرة ومن وافقهم كمتقدمي المعتزلة نزاع
اخر في جواز الترجيح بلا مرجح وامتناعه والتحقيق ان جمهور تلك الطوائف
لم يصيبوا في شيء من النزاعين ما هو الصواب فيه اما في الاول فلما
مر من ان الارادة مطلقا امر غير موجود في نفسه لئلا يلزم احتياجه الى

بالشعور

بيان ان القدماء لم يصيبوا ما هو الصواب في حقيقة
الارادة وتعريفها بما حقق في هذا المقام //

ارادة اخرى واقتضاء كل من هذه المذاهب كونها عرضا موجودا من الكيفيات
النفسانية ظاهر وايض لا شك في انه يتوجه المدح والذم من العقلاء
على ارادة الحسن وارادة القبيح فيجب ان يكون من فعل المريد مع ان
الداعي والميل وكذا ما ادعته الاشاعرة من صفة اخرى موجودة في
نفسها يجب ان يكون من فعل الله تعالى في العبد اتفاقا وايض ما مر
من المحاورات والاستعمالات الدالة على مغايرة العلم والارادة
بحسب وجدان العقلاء يجري نظيره في الميل ايض فان الميل يتعدى
الى مفعوله بالى والارادة بنفسها او باللام المقوية فيظهر انها امر غير
الداعي والميل كما توهم اهل المذهبين الاولين وايض يلزم على كل من
هذه المذاهب ان يكون العبد مجبورا في سائر افعاله الارادية سواء
فرضت هذه الارادات مخلوقة للعبد او لله تعالى غيره فانها على
التقديرين انما يجب ان تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل و
الترك دون مقابله ببديهة واتفاقا كيف ولو فرض تعلقها بكل من
الطرفين يجب ان يكون وقوع احدهما من الفاعل اتفاقيا او ان
يكون التخصيص مستندا الى غير الارادة واذا كانت متعلقة بطرف
واحد فحسب فلا يصح صدور الطرف الاخر عن الفاعل بالاختيار لئلا
يلزم وقوع فعل اختياري عنه بدون الارادة مع تلازمهما فيلزم
عدم الاختياري وخلاف الفرض واذا لم يصح الطرف الاخر وجب
صدور طرف واحد فقد لزم الجبر ولا ينفع فيه ان يقال الوجوب با

بالاختيار والارادة لا ينافي الاختيار كما مر انفا وكانه لظهور ذلك
اعترفت الفلاسفة على ما نقل عنهم بعد قولهم بوجوب صدور الفعل
عن القدرة وسائر الاسباب المخلوقة له تعالى في العباد بانهم مجبورون
في افعالهم ولعل من نقل عنه من المتكلمين كالنظام والعلاف وجعفر
بن حرب وجماعة من قدماء معتزلة البصرة ان ارادة المخلوق ايضا لا
يقال نفسه تكون موجبة للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو ما يجده
من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه فانه قد يتقدم على المراد فلا
يتصور ايجابه نظرا الى ان الارادة قد تنتهي الى وقوع فعل المراد بلا فتور
وقد لا تنتهي الى وقوع بل ينفسخ وتنقلب الى المتعلق بضده فسماها
بكلا اعتباريه اسمايناسبه وحكم بان الاولى موجبة لعدم صحة وقوع
خلاف مقتضاها فرضا دون الثانية فلا يلزم عليه القول بارادتين
احديهما متقدمة غير موجبة والاخرى مقارنة موجبة كما صرح به
في شرح المواقف وغيره فانه بعيد جدا هذا هو الكلام في النزاع
الاول واما في النزاع الثاني وهو الترجيح بلا مرجح فلان ما ذهب
اليه الاشاعرة وقدماء المعتزلة من جوازه هو بديهي البطلان عند
المحققين وما ذهب اليه متاخروا المعتزلة ومن تبعهم من استحالته
وان كان حقا لكنهم بما ادعوه كلهم سوى محمود الخوارزمي ومن تبعه
منهم من وجوب احد الطرفين وجوبا سابقا بالنسبة الى المرجح الذي هو
لزمهم ان يحكموا بامتناع وقوع شيء منهما اذا فرض في كل منهما داع مختص

يوجد معا له مشهور

با[illegible] الف[illegible] [illegible] الترجيح [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

مساو

مساو لما في الطرف الاخر في القوة والضعف لئلا ينافي تجويزه تعيين
طرف واحد للوقوع وجوبا وكذا باستحالة وقوع الطرف الضعيف اذا
فرض داعياهما مختلفين قوة وضعفا بطريق اولى فلزمهم ان يلحقوا بما
لا مرجح من داع مخصوص في شيء من طرفيه فرضا كالامثلة المشهورة مثل
هاتين الصورتين ايضا في حكم الاستحالة او ان ياخذوا في مفهوم المرجح
معنى القوة والغلبة لغلبة ليتم مثلهما ايضا والحق في هذا المقام ما اختاره
الاستاد دام ظله في حواشي العمدة وهو انه لا بد ان يكون في كل من الطرفين
داع مختص به مرجح لايقاع الفاعل المختار اياه ولا يجوز خلو طرف عنه اصلا
اقل ما في الباب خيرية الوجود في طرف الفعل واصالة العدم في مقابله
فيجوز للمختار في كل صورة ان يختار ايا من الطرفين باعتبار ما فيه من
الداعي المختص سواء فرض الداعيان متساويين في القوة والضعف او مختلفين
فيهما حتى انه لا يمتنع ان يرجح المختار طرفا بالداعي الضعيف مع وجود القوي
في مقابله وليس هذا بترجيح المرجوح مطلقا بل هو ترجيح مرجوح من جهة
راجح من جهة اخرى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز بل واقع كما في
المسلم الفاسق الشديد المرض الغير المحتمي عما المحال بدهة اختيار
المختار الطرف الخالي من الداعي المختص والسر في وجوب اشتمال كل من
الطرفين في الافعال الاختيارية على الداعي المذكور وجوب صحة
وقوع كل منهما من المختار ليصح الاختيار مع ما يحكم به العقل ضرورة
من امتناع وقوع شيء منهما منه بدون الداعي المذكور وقد نقل الشهرستاني

الاعتقاد وصح
القول
ى سلم ما ليس مرجحا عليهم من ارتكابهم
بالوجوب السابق بالنسبة الى المرجح
الذي هو الداعي بمعنى العلم بالنفع
عندهم ارتكاب احد امرين اما ان يحكم
باستحالة وقوع شيء من الطرفين عند تعارض
نفعيهما سواء فرضا متساويين في القوة
والضعف او مختلفين على طبق الحكم
باستحالة خلو كل من الطرفين عن الداعي
المختص كالامثلة المشهورة واما
ان ياخذوا في مفهوم المرجح معنى
القوة والغلبة حتى ينحصر الوقوع وجوبا
في صورة الاختلاف للقوي الغالب
وفساد كل من الامرين ظاهر اما الاول
فلظهور امكان صورة الاختلاف لو
سلمنا لحوق صورة التساوي لصورة
الخلو في الاستحالة بلا شبهة ثم اما
ان يجب وقوعهما معا او احدهما مطلقا
او خصوص القوي او الضعيف و
بطلان كل من تلك الاربعة واضح
لاستلزام الاول وقوع النقيضين او
الضدين والباقية تخلف الغير الواقع
عن الموجب سيما القوي واما فساد
الامر الثاني فلانتقاضه بوقوع
خلافه في مثل المسلم الفاسق كما سيجي
فان الغير الواقع منه اقوى نفعا
باعتقاده بلا شبهة منه دام ظله

فی کتاب الملل والنحل عن النظام انه قال لا بد من وجود خاطرین یامر احدهما
بالفعل والاخر بالترك حتی یصح الاختیار انتهی وهو موافق لهذا التحقیق
ان لم ینضم الیه القول بالوجوب کما مر واذا حفظت هذا الاصل علی هذا الوجه
انفتح لك باب دفع کثیر من الشبه المشهورة المبنیة علی عدم فهم معنی الترجیح
بلا مرجح فتدبر ولیعلم ان القائلین باستحالة الترجیح بلا مرجح وکذا القائلین
بجوازه کل منهما یدعی الضرورة فی مطلوبه ویعد المخالف مکابرا او ماینزل علی
ذلك غیر ان الفاضل الدوانی فی حاشیته القدیمة علی شرح التجرید بین استحالته
بقوله لان تعلق الارادة باحد الطرفین دون الاخر ان کان لا لمرجح
لزم ترجح احد المتساویین من دون مرجح مطلقا وان کان لتعلق الارادة
بذلك المحل التعلق لزم التسلسل فی تعلقات الارادات ثم مجموع تلك
التعلقات امور ترجحت علی مایساویها من دون مرجح فتامل انتهی
واورد علیه الاستاد دام ظله فی حواشی العدة بعد تمهید ان معنی
الترجیح بلا مرجح تخصیص القادر احد مقدوریه بالوقوع بدون داع و مختص
معنی الترجح بلا مرجح المستحیل بدیهة واتفاقا وجود الممکن بلا فاعل
انه اراد بالمرجح فی قوله ان کان لا لمرجح الفاعل فنختار شقا ثالثا ونقول ان
لا نسلم ان المرجح لتعلق الارادة بذلك التعلق بل مرجحه فاعل المراد
بدون تاثیر علیحدة فی تعلق الارادة فان التاثیر فی تعلق الارادة نفس
التاثیر فی المراد وان اراد بالمرجح الداعی فنختار الشق الاول ونقول لا نسلم
لزوم الترجح بلا مرجح بمعنی وجود الممکن بلا فاعل فان فاعل المراد فاعل التعلق

الارادة

الارادة بتاثیر واحد منسوب الی المراد بالذات والی تعلق الارادة بالعرض
ثم قال وقوله فتامل کانه اشارة الی ان قوله ثم ان مجموع التعلقات الی آخره محل
تامل فان المرجح للمجموع مجموع ما قبل الاخیر ولهذا المجموع ما قبل الاخیر منه
وهکذا الی غیر النهایة فلا محذور الا التسلسل انتهی ولا یخفی انه یمکن ان
ینبه علی استحالة الترجیح بلا مرجح او یستدل علیها علی تقدیر تسلیم عدم فرق بینها
علی ما ادعاه المخالف بان یقال ترجیح احد الطرفین علی الاخر فعل من افعال
الفاعل المختار قد یحمد علیه وقد یذم وکل فعل کذلك یجوز ان یقابل من
العقلاء بقولهم لم فعلته بدیهة ینتج ان الترجیح المذکور یجوز ان یقابل
بلم ومعلوم ایضا بدیهة ان کل ما یجوز فیه ذلك یکون معللا فی نظر الفاعل
المذکور بشیء فینتج ان الترجح المذکور معلل بشیء عنده وهذا هو المراد
بالمرجح فانه بمعنی الداعی المفسر بالعلم بالنفع او ما یشبهه کما مر فتدبر فان
قلت لم لا یجوز ان یکون الشیء المعلل به الفعل هو الارادة قلنا قد عرفت مما
مر ان التعلیل بها غیر مقبول لجواز نقل الکلام الیها فان السؤال بلم کما
یجوز فی الترجیح یجوز فی الارادة بلا فرق معتد به ویمکن ایضا ان یقال
لو صح من المختار اختیار احد الطرفین فی وقت بلا مرجح ای بلا داع یلاحظ
مختص هو العلم بنفع فیه او ما یجری مجراه لما صح منه وقوع الطرف الاخر
فی شیء من الاوقات وهو بدیهی البطلان بیان الملازمة انه لو جاز ذلك
لکان اختصاص الوقتین بما اختص به بمخصص بدیهة واتفاقا فلا یخلو
من انه اما خصوص الفعل او خصوص الوقت او ذات الفاعل او ما

عدا العلم والارادة من صفاته او لحدهما الظهور عدم امكان مدخلية شيء
آخر في التخصيص المذكور والاربعة المتقدمة باطلة بالاتفاق واما
الخامس فان كان علما فيستلزم الخلف مع المطلوب وان كان ارادة
فاما ان يكون مخصصة لذاتها فلا يصح معها وقوع خلاف مقتضاها
وهو الايجاب فيستلزم الخلف من جهة اخرى واما ان يكون لغيرها
ولا غير هناك يصلح لهذا التخصيص الا العلم كما عرفت فيستلزم ايضا
الخلف الموافق للمطلوب فان قلت قد اشتهر ان وجوب الشيء با
لارادة والاختيار لا ينافي الاختيار فعلى ذلك لا يلزم من كون
الارادة مخصصة لذاتها خلاف ما فرض من الاختيار قلنا قد مر ان
ذلك الوجوب لا ينافي القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
واما منافاته للقدرة والاختيار المعتبر فيهما صحة الفعل والترك كما هو
المطلوب فبينة وانكارها مكابرة فتذكر ويمكن ايضا ان يقال لا يمكن
ان يتساوى فعل شيء مع تركه في الواقع بجميع الاعتبارات بدون رجحان
لاحدهما على الاخر اصلا وذلك لانه مع قطع النظر عن اصالة العدم
في جانب الترك ان تساوى ما في الطرفين من جهات الرجحان فيترجح باعتبا
انضمامها جانب الترك وكذلك ان كان جانب الترك راجحا بالطريق الاولى
وان كان جانب الفعل راجحا فاي قدر فرض فيه من الرجحان وان كان قليلا
جدا لا يمكن ان يعارضه اصالة العدم فانها امر لا يعادل شيئا من وجوه
رجحان الفعل بل يغلب عليه كل شيء وهو ظاهر فمع انضمام تلك الاصالة

الى جانب الترك يكون ايضا جانب الفعل باقيا على رجحانه وقد بنى الاستاد
دام ظله في حواشي العدة على هذه المقدمة برهانا على نفي الاباحة العقلية
فاذا لم يمكن تساوي الطرفين بحسب الواقع لا يمكن ايضا عند العالم بجميع
جهاتهما كالواجب تعالى فيكون احد الطرفين في جميع الصور راجحا على
الاخر عنده ولا شبهة في انه مع ذلك يقع منه الراجح البتة فيبطل ما
توهمه الاشاعرة من جواز الترجيح بلا مرجح عليه تعالى كما تمسكوا به في
دفع شبهة مشهورة قوية من الفلاسفة على قدم العالم واشار اليه المحقق
الطوسي في التجريد بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند
بعضهم بعد دفعها اولا بما اختاره من وجوه الدفع بقوله واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله اشعارا بان طوائف المتكلمين مع اختلاف اصولهم
يدفعها كل منهم باصله فلا يتم على احد منهم مع كونها عند الفلاسفة
معدودة فيما لا مدفع له وقد توهم الشارح الجديد ان كلا من تينك
العبارتين اشارة الى دفع شبهة علیحدة فيلزم على ذلك ان يكون المحقق
قدس سره قنع في دفع شبهة منهم بما يكون بطلانه عنده بديهة وهذا
غير لائق بشانه فافهم وبالجملة اذا ثبتت استحالة الترجيح بلا مرجح في الواجب
تعالى ثبتت في غيره ايضا بالاجماع المركب من العقلاء فانهم متفقون على عدم
الفرق فيه بينهما كما يظهر بالتتبع فيكون محالا مطلقا وهو المطلوب فان
قلت مدار جواز الترجيح بلا مرجح ليس على مساواة الفعل والترك بل على
صور مساواة الفعلين المختلفين كما صوروه في الامثلة المشهورة فلا بد من

بيان مساواتهما ايض حتى يتم المقصود قلنا عدم جواز مساواة الفعل والترك
مستلزم لعدم جواز مساواة الفعلين المستلزم كل منهما لا محالة لترك الآخر
ايض عند التامل مع ان اثبات عدم الجواز في مادة خصوصا مادة الفعل
والترك التي هي العمدة في حق الواجب نعم بعد انضمام الاجماع المركب اليه
يكفي في اثبات المقصود كما لا يخفى فتدبر **البحث السادس** لا شك في ان
الارادة تقابل الكراهة والظاهر ان تقابلهما من باب التضاد الحقيقي عند
جميع الطوائف وقد صرح المحقق الطوسي في التجريد بانهما نوعان من العلم
لما مر من اختلافهم في حقيقة الارادة جار في الكراهة ايض فان من فسرها
بالعلم بالنفع مثلا يفسر الكراهة بالعلم بالضرر ومن فسرها بالميل التابع
لهذا العلم يفسر الكراهة بالانقباض الذي يتبع العلم بالضرر ومن فسرها
بانها صفة مغايرة لهما فسر الكراهة بانها صفة اخرى مغايرة لمقابليهما
مقابلة لها ثم ان ههنا خلافا مشهورا في ان ارادة الشيء هل هي عين
كراهة ضده ام لا ذهب الاشعري الى الاول مستدلا بانها لو كانت
غيرها لكانت اما مثلها او ضدها او مخالفة لها لانحصار النسبة بين كل
مفهومين في هذه الثلثة والكل باطل اما الاول لان فلاستلزام كل منهما
امتناع الاجتماع بينهما وظاهر انه ليس كذلك واما الثالث فلان المخالفين
كما في السواد والحلاوة مثلا مستلزمة لجواز اجتماع كل من المتخالفين مع
ضد الآخر كالسواد مع الحرارة والحلاوة مع البياض فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين

ضدهم

ذكر اختلافهم في ان الارادة عين كراهة ضده ام لا وتحقيق ما هو الحق في هذا المقام

المتعلقتين بالضدين متضادتان وايض يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع
كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده وقد اجيب عنه في المشهور بالمنع
والمعارضة اما المنع فهو على ما حرره الشارح الجديد للتجريد انا لا نسلم ان
اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد
كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع
الضدين انتهى ولا يخفى ان حق العبارة ان يقول في التمثيل كالعلم
والقدرة للنوم فلا تغفل واما المعارضة فهي ان شرط كراهة الضد الشعور به
اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به فتنفك الارادة عن كراهة الضد فارادة
الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها وقد قيل في دفع
هذه المعارضة ان الشيخ الاشعري لم يدع ان الارادة عين الكراهة
على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد
وقال شارح المواقف ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما
لا يلتفت اليه انتهى والوجه اما انه تخصيص لدعوى مطلق بلا
اشعار من المدعي به بل بخلافه كما يدل عليه دليله وانما الكلام معه لا
مع المخصص واما انه لا يتم المقصود مع التزام ذلك ايض فان غاية
ما يمكن ان يقال المراد ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به
نفس كراهة ضده المشعور به فيرد عليه ان حقيقة الارادة لا تختلف
بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر وبالجملة لم يثبت

ان ارادة الشيء عين كراهة ضده كما ادعاه الاشعري بل ظهر تغايرهما
فعلى هذا هل تكون الارادة مستلزمة لكراهة الضد مطلقا او بشرط
الشعور به او لا استلزام ايضا بينهما اصلا احتمال الاستلزام المطلق ظاهر
البطلان بناء على ما عرفت من جواز انفكاكها عنها في بعض الصور ولم يذهب
اليه احد واما الاستلزام بشرط الشعور بالضد فقد ذهب اليه الباقلاني و
الغزالي بناء على ان الضد المشعور به لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو محال واجيب بمنع كل من المقدمتين لجواز عدم تعلق شيء من الارادة
والكراهة بالضد ولو كان الضد مشعورا به ولجواز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه ارادة على السواء او يترجح احدهما بحسب ما فيه من المصالح
وصاحب المواقف اكتفى بالمنع الاخير ورده السيد الشريف في شرحه بانه انما
يتاتى على التقدير تفسير الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة
مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة
الضدين تستلزم اجتماعهما معا انتهى ولا يخفى ان حاصل المنع الاول وارد
بعنوان المعارضة على الاشعري ايضا فانه يدفع ما ادعاه من العينية والعجب
ان القوم لم يتفطنوا به مع ظهوره جدا واما الثاني فلا يرد عليه اذ يمكنه
ان يرده عن نفسه بمثل ما رد عن الباقلاني استظهارا لمذهبه في الارادة
وقد اشار اليه الشارح الجديد ثم ان المحقق الطوسي اختار في تلخيص المحصل
مذهب الباقلاني فقال الصواب ان يقال ارادة الشيء يلزمها كراهة
ضده بشرط التفطن بالضد وحكم في التجريد بلزوم كل من الارادة والكراهة

ذكر نقله القوم عن ... الاشعري فيما ادعاه من العينية

للاخرى

للاخرى مع تقابل المتعلقين فقال الشارح لعل المص حيث غير الضد الى المقابل
اراد تصحيح هذا المذهب يعني مذهب الباقلاني اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل تستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم
كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند
العقل ثم قال وبه يندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق ما بالضد
كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمقابلة السلب و
الايجاب واما المنع الثاني فقدح وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة
دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر انتهى و
لا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يندفع عن المص ايضا عن جميع القائلين بان
الارادة هي الداعي بناء على ما مر نقله من تلخيص المحصل وغيره وحاصله
انهم لم يريدوا به مطلق اعتقاد النفع مثلا بل اعتقادا قويا من القادر التام
القدرة مخصصا لاحد الطرفين بل موجبا له بالوجوب السابق كما هو
المذهب المقرر للمصنف ومن وافقه فلا يتصور ان يتعلق الارادة بهم
لهذا المعنى ايضا بكل من الطرفين كيف وفرض تعلقها بكل منهما مع كونها
موجبة مستلزم لوجوب وقوعهما جميعا وقد ظهر من هذا امكان مثل
هذا التوجيه من جانب القائلين بكونها هي الميل التابع للداعي ايضا
فيسقط هذا المنع عن جميعهم فليس بموجه اصلا **البحث السابع** قال
السيد المرتضى قدس سره في مسئلة له في تكذيب المنجمين واحكامهم
انه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحيوة عن الفلك وما اشتمل عليها

دفع كلام ... الشارح الجديد عن المحقق قدس سره

بل م

بيان تعلق الارادة عن الافلاك

من الكواكب وانها سمعية مدبرة ومعرفة وذلك معلوم من دين رسول الله
صلى الله عليه وآله ضرورة انتهى ومعلوم ان ما لا حيوة له لا يجوز ان
يكون له ارادة باتفاق العقلاء فالقول بثبوت الارادة للافلاك على ما هو
المقرر بين الفلاسفة معارض باجماع المسلمين وخلاصة شبهتهم على هذا
المطلب ان الفلك جسم متحرك فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لانها
اما مستندة الى خارج عن المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة اولا و
الثاني لا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا فالاولى
هي القسرية والثانية الارادية والثالثة الطبيعية لا جائز ان تكون حركة
الافلاك طبيعية لان كل وضع يتركه المتحرك بالاستدارة لطالب الاخر
يكون تركه عين التوجه اليه فيكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال
بديهة ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع بحيث
لا طبع لا قسر وايضا لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب
تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطؤ وتوافقها في المناطق والاقطاب
ولا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن ليست متشابهة ولا
متوافقة كما شهدت به الارصاد فتعين ان تكون ارادية ولا يخفى
انها مقدوحة من وجوه كثيرة منها امكان عدم تسليم اصل الحركة في
الافلاك والذي عول عليه الرياضيون منهم من المشاهدة انما يدل
على حركات الكواكب وما ضموا اليها ليدل على حركات الافلاك من
امتناع الخرق والالتيام الموقوف على عدم جواز الحركة المستقيمة فيها لاستلزام

ومن ادلة الفلاسفة على كون الافلاك متحركة بالارادة

تحدد الجهات قبلها الوسلم فانما هو مخصوص بالمحدد ومع ذلك لا يثبت تحرك
الكل لجواز استناد الحركة اليومية الى بعض ما في جوفها من العناصر او كله بان يتحرك
من المغرب الى المشرق مع جميع ما فيه باى وضع كان ولا يندفع هذا
الاحتمال بما اوردوا في دفع حركة الارض كما لا يخفى واما ما اعتمد عليه الطبيعيون
في اثبات حركاتها موقوف على مقدمات كثيرة اكثرها في محل المنع كما تقرر في
محله ومنها امكان منع عدم جواز الحركة الطبيعية عليها قولهم لان كل
وضع الخ ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندهم لا يعاد
بل غايته انها توجهت الى مثله واستحالته ممنوعة ولو عللوا عدم جواز
الطبيعية عليها بان المتحرك بالاستدارة يطلب وضعا ثم يتركه وذلك
لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون
الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة لامكن النقض
بمثل حركة الحجر من علو الى سفل بطبعه لان اية نقطة تفرض في وسط
المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركها ولو دفعوا هذا النقض بان
مطلوب الحجر بالطبع هو الحصول في الحيز الطبيعي لا النقاط المفروضة لامكن
الجواب بان مطلوب الفلك ايضا يجوز ان يكون نفس الحركة لا الاوضاع
ومنها امكان منع عدم جواز القسرية عليها قولهم لان القسر انما يكون
الخ ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعية استحالة القسر فانه عبارة عن
تحريك مبدا خارجي اياها وهو لا يتوقف على اقتضاء المتحرك خلافه
بالطبع وما ذكروا من العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان تكون

الحركة مع العائق كهي لا معه مدفوع بوجوه مفصلة في محلها ولنا على دليلهم
على هذه المقدمة نقض لطيف ذكرناه في كحل الابصار وسنشير اليه في مبحث
الاربعة المتناسبة من هذا الكتاب عن قريب على انه لا يلزم من عدم كون
حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلا مخالفا لهذه
الحركة لجواز ان تكون تلك الحركات مخالفة لميول طبائعها واما ما ذكروه
من وجوب تشابهها على تقدير كونها قسرية فمبني على انحصار القاسر في
الافلاك وهو ايضا ممنوع ثم مع جميع ذلك يمكن المعارضة معهم بوجه
دقيق الزامي هو انهم نفوا الحركة الطبيعية عن الافلاك وادعوا انها
ارادية بناء على ان ترك وضع وطلب وضع آخر مناف لاقتضاء الطبع
بل من مقتضيات الارادة فلا يخلو من انهم تخيلوا لتلك الاوضاع
المتجددة اما ارادة قديمة ذات تعلقات غير متناهية على طبق الاو
الاوضاع المذكورة او ارادات متجددة كذلك وكل من الشقين مع كونه
مستلزما للتسلسل المحال بالبراهين التي تقررت في محلها يمكن ابطاله
بانه يلزم بين كل وضعين منها بسبب حوادث غير متناهية هي تلك التعلقات
او الارادات انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وهو محال بديهة واتفاقا

الاربعة من جميع العقلاء المتناسبة

هي عبارة عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثاني كنسبة
الثالث الى الرابع فالمراد بالتناسب ههنا تشابه تينك النسبتين ومعنى
النسبة ههنا الآئية احد المتجانسين منها عند الآخر هذا على ما حرره

معارضة مع الفلاسفة بوجه دقيق الزامي

تعريف الاربعة المتناسبة وتوضيح يتعلق بتفسير النسبة

المحقق

المحقق الطوسي قدس سره مما في نسخة الحجاج من مصادرات المقالة الخامسة
من كتاب اقليدس واما ما نقله من نسخة ثابت في تعريفها من انها اضافة ما في
القدر بين مقدارين متجانسين فلا يخلو من حزازة اذ عدم توسط شيء بينهما
صالح لحمل النسبة المذكورة يستلزم ان يرتكب لتصحيح الحمل على قيامها بكل
منهما ثم لاستحالة ذلك في شخص واحد يجب ان يحمل على قيام شخصين متماثلين
من نوع منهما بهما فلا يوجد في صورة اختلاف طرفيها كما هو المعتبر فيما نحن فيه
او على قيام نوعين من جنس منهما بهما وهو في غاية البعد كما لا يخفى فلا يحسن
اشتمال التعريفات على امثال ذلك وان كان نظيره متعارفا في المحاورات بناء
على الاختصار وظهور المقصود فاحسن التعريفين هو الاول توضيحه انا
اذا قلنا مثلا نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة يكون محصله
ان النصفية الحاصلة للاثنين بالنظر الى الاربعة مشابهة للحاصلة في الخمسة
بالنظر الى العشرة فآئية الاثنين عند الاربعة هي كآئية الخمسة عند العشرة
وليست النصفية المذكورة كما انها قائمة بالاثنين مثلا قائمة بالاربعة ايضا بل القائمة
بالاربعة هي الضعفية ثم انه اعتبر تجانس المنسوب والمنسوب اليه لانه لو كانا
جنسين كما اذا كان احدهما عددا والآخر خطا او احدهما خطا والآخر سطحا او
جسما لا يتصور الآئية المذكورة وذلك ظاهر ثم ان المقادير لما انحصر في اجناس
ثلثة هي الخط والسطح والجسم التعليمي على ما هو المقرر تكون النسبة المذكورة باعتبار
المنسوب والمنسوب اليه المعتبر فيهما التجانس المذكور لا تخلو عن اربعة وجوه
نسبة عدد الى عدد او خط الى خط او سطح الى سطح او جسم الى جسم لكن لما كان منها

التجانس انما هو في المنسوب الى المنسوب اليه لا في جميع الاربعة المذكورة فيمكن ان تكون نسبة عدد الى عدد مشابهة لنسبة خط الى خط مثلا وهكذا ترتقي الاحتمالات الى عشرة هي تشابه نسبة عددين مع عددين ومع خطين ومع سطحين ومع جسمين ونسبة خطين مع خطين ومع سطحين ومع جسمين ونسبة سطحين مع سطحين ومع خطين صح
ومع جسمين ونسبة جسمين مع جسمين وليعلم ان هذه الاقسام انما هي احتمالات تشابه النسب القائمة ببعض تلك الجهات بالنظر الى بعض آخر منها واما بعد ملاحظة ما ينطبق على احديهما من غيرها كالحركة والزمان المنطبقين على المسافة الموافقة للعدد التابعة له على مذهب بعض في حقيقة المقادير كالقائلين بتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى والموافقة لغيره من المتصلة التابعة له على مذهب آخرين فيها كما هو المشهور وايضا بعد ملاحظة الوزن والقوام والميل وما شابهها من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها الممكنة نظير ما يجري في الحدود المتصورة في اقسام المقادير من النسب فتتضاعف الاحتمالات الى حد يشكل ضبطها خصوصا اذا انضم الى المجموع صور اخرى حاصلة من ملاحظة بعض الخصوصيات كالتوالي والتماثل في الواسطة وسيما اذا لوحظ في كل صورة اوضاعها الممكنة كعكسها وابدالها وتركيبها وتفصيلها وقلبها وسنحيط بما ينبغي الاطلاع عليه وعلى احكام وعلامات من تلك الجملة على ما يسمح به الخاطر بحسب الحال والمقام في ذيل ابحاث ان شاء الله تعالى

البحث الاول استقر الاصطلاح على ان يسمى كل من الاول والرابع بالحاشية والطرف وكل من الثاني و

الثالث

بيان الاصطلاحات
المستعملة في الاربع
المتناسبة واحكامها

الثالث بالوسط والواسطة فاذا اتفق ان تكون نسبة الوسطين اي نسبة الثاني الى الثالث ايضا كنسبة الاول الى الثاني كان يقال لنسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثمانية الى الستة عشر يقال لهذه الاربعة باعتبار هذه النسبة متوالية واذا اتفق ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال لنسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية يقال لهذين الوسطين المتماثلان ولهذه المقادير الثلثة المتناسبة وايضا اصطلحوا على ان يسمى كل من الاول والثالث بالمقدم وكل من الثاني والرابع بالتالي فاذا قلنا نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة الى الستة يكون المقدم فيه كلا من الخمسة والعشرة والتالي كلا من الثلثة والستة ثم انه يتصور في كل صورة منها ان تعرض لنسبتها حالات مختلفة بحسب اختلاف اوضاع المقدم والتالي من العكس والابدال وغيرهما موافقة لها في الصدق والكذب بديهة او برهانا فعكس النسبة وخلافها هو ان يجعل التالي مقدما والمقدم تاليا كان يقال في المثال نسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة الستة الى العشرة وابدال النسبة هو ان يجعل نسبة المقدم الى المقدم والتالي الى التالي فيقال فيه نسبة الخمسة الى العشرة كنسبة الثلثة الى الستة وتفصيل النسبة هو ان ينسب فضل المقدم على التالي الى التالي فيقال النسبة الاثنين الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وتركيب النسبة هو ان ينسب مجموع المقدم والتالي الى التالي فيقال نسبة الثمانية الى الثلثة كنسبة الستة عشر الى الستة وقلب النسبة هو ان ينسب المقدم الى فضله على التالي فيقال النسبة الخمسة الى الاثنين كنسبة العشرة الى الاربعة فهذا هو تفسير العكس والابدال

التفصيل والتركيب والقلب وقد احتاجوا الى تبين هذه الصور بعضها من بعض
بالوصف والاسم لترتيب بعض الاحكام المطلوبة في الهندسيات على تلك
المخصوصيات فاستعمل العكس في الشكل الرابع والسادس من المقالة الخامسة من
كتاب اقليدس بلا بيان لاثباته بناء على انه غير محتاج الى البيان لانه يتبين من
بعض المصادرات والقلب في الثامن عشر منها بناء على انه يتبين بعد بيان التفصيل
والتركيب كما صرح به المحقق هناك واما الابدال فقد برهن على اثباته في المقادير
في السادس عشر من الخامسة وفي الاعداد في الثالث عشر من السابعة واما
التفصيل والتركيب فيهما فمذكوران ايضا في بعض اشكال الخامسة والسابعة و
ليعلم انه يتصور في هذا المقام اوضاع اخر مسماة بالنظيرة والمنتظمة والمضطربة
وغيرها مذكورة في كتاب اقليدس فلا نطول الكلام بذكرها هنا لقلة الجدوى
وانه يمكن ان يستنبط باستعانتها استخراج اوضاع غريبة لم يتعرضوا لها ولم يسموها
باسم كما اذا عكس المبدل فيقال في المثال المذكور نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الستة
الى الثلثة وكما اذا نسب مجموع المقدم والتالي الى المقدم فيقال في المثال نسبة الثمانية
الى الخمسة كنسبة الستة عشر الى العشرة ولكن الخوض في امثال ذلك باستخراجها
وترتيب خصوص احكامها عليها مما لا طائل تحته الا تشحيذ الذهن وامتحان
الفكر وفي المطالب المهمة المحتاج اليها ما يغني عن تلك الخيالات **البحث**
الثاني اعلم انه كما قد يتفق التماثل في الاربعة بين الوسطين على ما مر ويسمى
حينئذ بالثلثة المتناسبة قد يتفق التماثل فيها بين الطرفين ايضا كما اذا قيل
نسبة الاربعة الى الاثنين كنسبة الثمانية الى الاربعة ولجواز هاتين الصورتين تكررا

بيان ما يتفرع على وقوع التماثل
بين حدود الاربعة المتناسبة

ان اقل ما يقع فيه التناسب ثلثة حدود وذلك انما يكون بتكرر حد واحد كما صرح
به اقليدس في مصادرات المقالة الخامسة فالمراد بهذا الحد ما يحصل بتكرره تماثل
الوسطين او الطرفين اذ لا يفيد فائدة اذا وقع التماثل بين المقدم والتالي وجهه
ظاهر فيجب كون كل من المقدمين اما اعظم من تاليه او اصغر وايضا لا يتصور فيها
التماثل بين المقدمين ولا بين التاليين لظهور استلزام كل منهما التماثل بين الاخرين
ايضا فتتحد النسبتان ويرتفع التشابه بينهما المعتبر في حقيقتها فيجب ان يكون
احد المقدمين اعظم او اصغر من الاخر وكذا في التاليين فيبقى احتمال التماثل
في الوسطين او الطرفين كما ذكرنا ولكن على سبيل منع الجمع ويمكن ارجاع كل
صورة منهما الى الاخرى فمن بيان حكم احديهما يظهر حكم الاخرى بالمقايسة فلو
تماثل الوسطان وتثلث الحدود يكون التشابه بين نسبة الاول مع الوسط و
نسبة الوسط مع الاخير فان كان الاول نصف الوسط مثلا يكون الوسط
ايضا نصف الاخير فيكون الاول نصف نصف الاخير اي ربعه وان كان الاول
ثلث الوسط يكون الوسط ايضا ثلث الاخير فيكون الوسط ثلث ثلث الاخير اي
تسعه وهكذا ولو لم يتماثلا وتربع الحدود يكون التشابه بين نسبة الاول مع
الاول الوسطين ونسبة ثانيهما مع الاخير فلو اتفق مثل تلك النسبة بين الوسطين
ايضا وتوالت النسبة الثلث فان كان الاول نصف الثاني يجب ان يكون الثاني
نصف الثالث والثالث نصف الرابع وان كان ثلث الثاني يجب ان يكون الثاني
ثلث الثالث والثالث ثلث الرابع فيكون الاول في الاولى نصف نصف نصف
الرابع اي ثمنه وفي الثانية ثلث ثلث ثلث الرابع اي جزءا من سبعة وعشرين

جزءا منه وهكذا فهذا معنى قول اقليدس في مصادرات المقالة الخامسة واذا
تناسب ثلثة مقادير على الولاء كانت نسبة الاول الى الاخير هي نسبة الى الثاني مثنا
بالتكرير وكذلك في الاربعة مثلثة وعلى قياس المقادير المتسقة في النسبة انتهى ففي
الصورتين المذكورتين اى صورة التماثل والتوالي يكون مجموع الطرفين اعظم من
مجموع الوسطين ابدا وكذا في صورتين اخريين من غيرهما اوليهما ان يكون الاول اعظم
الاربعة والاخير اصغرها كان يقال نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الاثنين
وثانيتهما ان يكون بالعكس كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى
العشرة فتخصيص اقليدس الاولى من هاتين بهذا الحكم في الشكل الاخير من الخامسة
مع ظهور اشتراك الثانية معها فيه محل تامل واما في غير هذه الصور الاربع فيكون
مجموع الوسطين اعظم من الطرفين كان يقال نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة
الى الستة واما في جواز عكسه فيه او عدم جوازه وفي امكان تساوي المجموعين او
امتناعهما فلم يحضرني الان حكم على طبق البرهان فمن اتفق له تحقيق هذا المرام
فليزين به حواشي هذا المقام **البحث الثالث** اعلم ان التناسب بين النسبتين
في المقادير وما يتبعها مطرد متحقق بين جميع اقسامها بمعنى انه اذا فرضت نسبة
خاصة في خط بالنظر الى خط آخر يجب ان يتحقق مثل تلك النسبة في سطح او جسم
بالنظر الى آخر من جنسه وهكذا ولكن يمكن ان يكون لا يتحقق مثلها في الاعداد و
ما يتبعها بناء على ما هو المقرر المشهور من قبول المتصلات الانقسام الى غير النهاية
دون المنفصلة فانها يجب ان تنتهي في القسمة الى حد لا يقبل قسمة اخرى
لوجوب انتهاء انقساماتها الى الواحد هو العاد المشترك في الجميع فلو عدد من

بيان جواز تحقق نسبة بين المقادير لا توجد
مثلها بين الاعداد وعلى الكسور
وحقيقة المقادير

مما انفرد به المصنف

متفاضلين

متفاضلين اذا القي عن اكثرهما بقدر اقلهما مرة او مرات حتى يبقى منه اقل من ذلك
كذلك وهكذا يجب ان ينتهي الى افناء احدهما البتة بخلاف مقدارين
متفاضلين متجانسين كخطين او سطحين فانه يمكن ان لا يفني شيء منهما بمثل
الالقاء المذكور ابدا فيمكن ان يكون لاحدهما ابتة عند الاخر لا يوجد
مثلها في عدد عند عدد اخر وذلك كنسبة احد اضلاع المربع الى قطره فان ذلك
القطر وتر لقائمتين من مثلثين كل منهما محاط به وبضلعين من المربع وكل
وتر قائمة يساوي مربعه لمجموع مربعي ضلعيه بشكل العروس من الاصول
فلو فرضنا انطباق الوتر او الضلع على عدد خاص كاثنين مثلا بفرض انقسام
احدهما الى قسمين متساويين يكون مربعه بهذا الاعتبار اربعة فيجب على
الاول ان يكون مربع كل ضلع اثنين وعلى الثاني ان يكون مربع الوتر ثمانية فلو
كانت بينهما نسبة عددية على طبق النسبة المقدارية يلزم ان يكون للاثنين او
للثمانية جذر تحقيقي وهو محال لما تقرر في محله فتكون النسبة المقدارية التي
بين ضلع المربع ووتره غير متحققة بين الاعداد وقد يعبر عن امثال تلك النسبة
بالنسب الصم وبتلك الدقيقة الفارقة بين حكم المقادير والاعداد ينحل بعض
الشبهات كما اذا قيل في الزام وجوب تحقق الطفرة في بعض الحركات انه اذا فرض
مربع تكون مساحته اربعة اشبار مثلا يجب ان يكون كل من اضلاعه شبرين
فلو فرض تحرك هذا المربع من الصغر الى الكبر بالتدريج بفرض تحرك اضلاعه
الى الانفراج على وجه يكون نوع الشكل اى مطلق التربيع محفوظا في جميع الاحوال
الى ان يصل قدر مساحة المربع الى تسعة اشبار مثلا اى زاد على كل ضلع منه قدر

الاول ثم القى عن الاول مرة وكذلك

يحل بشبهة الذين الزموا الطفرة والقدر
الشيخ العلامة عدم ربعه عليه الدليل
المشهور

شبر فصار ثلثة اشبار لوجب وقوع الطفرة فى اثناء حركة ذلك المربع من القدر الاول الى القدر الثانى اى عدم وصوله الى بعض الحدود المفروضة فى هذه المسافة لئلا يلزم تحقيقى فانه لو وصل مثلا الى حد يكون مساحته خمسة اشبار او ستة اشبار لوجب ان يكون كل ضلع منه فى تلك الحالة منطبقا على عدد اذا ضرب فى نفسه كان الحاصل مربعا منطبقا على خمسة او ستة فكان للخمسة او للستة جذر تحقيقى وهو محال ويمكن تقرير هذه الشبهة بالزام الجذر التحقيقى لمثل هذه الاعداد بناء على استحالة الطفرة او الزام احد المحالين على سبيل منع الخلو من فرض الحركة المذكورة فقصارى الدفع فى الجميع انه لا يلزم من تحقق الحدود المذكورة للمربع المفروض فى حركته المفروضة الا عدم انطباق نسبة ضلعه فى تلك الحالات الى قدر الشبر المفروض على نسبة عدد الى عدد اصلا ولا استحالة فيه كما بينا فان قلت عدم لزوم المفاسد المذكورة كما بينتم مبنى على امكان تحقق نسبة بين مقدارين لا يتحقق مثلها بين عددين بناء على قبول المقادير لانقسامات الى غير النهاية دون الاعداد كما ذهب اليه جمهور الفلاسفة وجمع من محققى المتكلمين فهل لغيرهم من ارباب المذاهب الاخر فى القائلين بوجوب انتهاء انقسامها على ما ذهب اليه الشهرستانى ومن تبعه او بالقائلين بتاليفها من اجزاء لا تتجزى اصلا على ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة وجمع اخر من المتكلمين او من اجزاء غير قابلة للقسمة الفكية فقط على ما نقل عن ذى مقراطيس واشباههم مخلص موافق لاصولهم عن لزوم تلك المفاسد او انه حجة عليهم غير مندفع عنهم لظهور انطباق كل مقدار عندهم على عدد خاص قلنا اما قضية حفظ النسبة

تحقق المراتب المنطبقة على الاعداد التى ليس لها جذر تحقيقى ٣

الى عدد م

العددية

العددية بين بعض المقادير فيشكل عليهم الخلاص عن مفاسدها كما سنطلع عليه واما لزوم الطفرة او تحقق الجذر التحقيقى لكل عدد كما صورناه فيمكن دفعه عنهم خصوصا عن القائلين بتالف المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من اجزاء لا تتجزى اصلا فان الحركة على ذلك لا يتصور فيها التدريج بالمعنى الذى عليه المدار فى الالزام المذكور بل انما هى عبارة عن انتقالات دفعية بحسب ما تقتضيه خصوصية المتحرك مع حركته المفروضة فاذا فرض حركة خط مولف من اجزاء خمسة مثلا فى اين كان يقطع منه فى كل دفعة خمسة اجزاء لا اقل ولا اكثر واذا فرض مثلا حركة سطح لمربع من صغر الى كبر فان كانت فى جهة كان تزيد عليه فى كل دفعة اجزاء مساوية لاجزاء ضلع واحد وان كانت فى جهتين او اكثر تزيد عليه فيه بحسبها فمن توسيع المربع المفروض على الوجه المذكور ينضم فى كل دفعة الى كل من اضلاعه جزء ان والى السطح المحاط بها اجزاء مساوية لمجموع اجزاء الاضلاع الاربعة لا اقل ولا اكثر فيكون عدد اجزاء مجموع السطح فى كل دفعة موافقا لمجذور يكون جذره عدد احد الاضلاع فلا يلزم كون اجزاء السطح معروضا لعدد اصم الجذر قط لتحقق جذره الموافق لاجزاء ضلعه دايما ولا عدم وصوله فى تلك الحركة الى بعض الحدود المتوسطة اذ لا يتصور توسط حد اخر بين الدفعات المذكورة فلا يلزم شىء من المفسدتين اذا عرفت ذلك امكنك ان تستخرج بالقياس اليه طريق دفعهم ماهو من هذا القبيل من الاشكالات العامة التى اشتهرت بين المحصلين بل ربما يكون دفع بعضها على اصولهم اظهر واسهل من دفعها على المذهب المشهور كاشكال طفرة الزاوية الذى ذكره الدوانى فى انموذجه قائلا انها مما لم يصل الينا من احد من الفضلاء والاذكياء حله ملخصه انه برهن اقليدس فى المقالة الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادثة من

محيط الدائرة والخط المماس لم احدٌ من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين وعلى
ان الخط الخارج من نقطة التماس الى المركز عمود على الخط المماس فالحادثة من محيط
الدائرة وذلك الخط الخارج من تلك النقطة تكون اعظم الحواد لان الزاوية الاولى
تصير بانضمامها قائمة فاذا فرض حركة القطر من طرف المركز ادنى حركة من القطر والدائرة
اعظم من قائمة من غير ان تصير مثل القائمة لان ادنى قدر يتحرك تنضاف الى تلك الزاوية
زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزاوية المفروضة الاولى فيكون مجموعهما
اعظمٌ من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة وحاصل ما
اجاب به عنه هناك ان الكم بالذات ههنا هو السطح المعروض للزاوية المذكورة و
هو مما لا ينبغي على اعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فانما هي من الكيفيات
العارضة له المختصة به عند المحققين ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع
الحركات الكيفية فلا يلزم تحقق الكيفية المسماة بالقائمة في كل حركة من الحدة الى
الانفراج كما لا يوجد الصفرة في الحركة من البياض الى السواد فهذا الجواب عن
هذه الشبهة مع دقته ومتانته غير مقبول عند بعضهم فرده تارة بعدم تسليم
كون الزاوية من الكيفيات تتصف بالمساواة والمفاوتة لمحلها فهي في حكمه و
تارة بان السطح المتزايد ان بلغ مقدار معروض القائمة يجب عروض تلك الكيفية
له وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتامل وقد اجيب عن
اصل الاشكال بوجوه اخر سخيفة اعزها ان القطر بعد الحركة لا يبقى قطرا بل يصير
وترا فتنعدم الزاوية المفروضة بانعدام هذا الضلع المشخص لها ثم تحدث
زاوية اخرى منفرجة فليست هناك زاوية مشخصة متحركة من الحدة الى الانفراج

مع اثبات نقطة التماس يلزم
ان يصير الزاوية الحادثة
صح

فرقائمة ملزم ان يصير المقدار
الصغير بلا كدا اعظم صح

تارة بان السطح الكيفية ٢

بيان حال ما اجاب به بعضهم
عن شبهة طفرة الزاوية ١٢

/صق

حتى يلزم الطفرة وليت شعري انه لو ابدل في تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط المائل
له واللو تركيف يصنع هذا المجيب في جوابه على انه يمكن تقرير الاشكال بدون فرض
القطر اصلا بان نفرض بدله خطا عمودا على الخط المماس من خارج الدائرة على وجه يكون
نقطة التماس فصلا مشتركا بين الخطين فتحدث زاوية بينه وبين المحيط زائدة
على قدر القائمة بمقدار الزاوية الاولى فاذا اميل الى جانب المحيط ادنى ميل لزم مع ثبات
طرفه على نقطة التماس انتقصت بتلك الحركة من تلك الزاوية الحادثة زاوية اعظم
من الزاوية الاولى فتحركت من الانفراج الى الحدة بدون وصولها الى قدر القائمة
وهو المطلوب بل يمكن ان يقال كل خط مستقيم يفرض كونه قاطعا لمحيط دائرة او منحن
آخر في سطح مستو حتى تحدث بينهما اربع زوايا على اي قدر اتفقت ثم تفرض حركته
على اي نحو مع ثبات نقطة التقاطع الى ان تنفرج الحادة منهما او تحد المنفرجة لم يمكن
تحدث بينهما قائمة ابدا وهو المطلوب فان حدوث القائمة في السطوح المستوية انما
هو مختص بما بين الخطين المستقيمين على ما يظهر من تعريفها المذكور في صدر
المقالة الاولى من كتاب اقليدس فلو اعترض على هذا الاخير بان عدم حدوث
حقيقة القائمة هناك مسلم بناء على عدم استعداد المادة المفروضة لحدوثها لما
اعتبر فيها من وجوب استقامة خطيها ولكن لم لا يجوز ان يحدث بين الحوادث
المنفرجات هناك ما تساويها في القدر وان كانت تخالفها في الهيئة فلا يلزم الطفرة
المطلوبة لا يمكن دفعه بان من اثبت من المتاخرين زاوية مساوية للقائمة كالكاشي
في شرح فارسية القوشجي في الهيئة انما صورها بين خطين منحنيين كنصفي دائرة
على وضع خاص واما توهم جواز حصولها بين المستقيم والمنحني كما في فيما نحن فيه

تقرير الشبهة على وجه لا يمكن الجواب
المذكور منعا بالمرة ١٢

دفع ما يمكن ان يرد على
التقرير المذكور ١٢

فلم ينقل عن احد بل يحكم بامتناعه صحيح الوجدان بل صريح البرهان اذ كلما فرض على
المستقيم عمود لتحدث بينهما قائمة عند نقطة تقاطعه مع المنحني فلا يمكن ان ينطبق
لاستقامته على المنحني بالضرورة فيحدث بينهما ايضا زاوية البتة اما في جهة محدبه او
مقعره فهذه الزاوية اللازمة هي قدر التفاضل بين مقدار القائمة والزاوية
المفروضة بين المستقيم الاول والمنحني في جميع اوضاعهما دائما فلا يمكن تحقق
زاوية مساوية للقائمة بينهما قط وهو المطلوب فتامل في مراتب ما بينا يظهر لك
اسرار المقام ويتميز عندك الحاسم من وجوه دفع هذا الاشكال عن غيره المخفي
على اكثر الاعلام ويتضح لديك ما كان المقصود الاصلي هنا من عدم اتفاق القائلين
باتصال المقادير وقبول انقسامها الى غير النهاية في دفع هذا الاشكال على امر مسلم
متفق عليه بينهم مع ان القائلين بالجزء يمكن لهم في دفعه سلوك طريق مرضي
لجميعهم هو عدم تسليم صحة ما ينبني عليه تصوير الاشكال المذكور من امكان
وجود الدائرة والخط كما هو المقرر المشهور بينهم ثم بعد التنزل عن ذلك عدم
تسليم كون الزاوية الاولى احد الحواد المذكورة بناء على ان اقل ما يمكن ان
ينضاف من الزوايا المستقيمة الخطين الى الزاوية العظمى في اول دفعات حركة
القطر عنها هو ما يكون بقدر جزء واحد فلا يمكن ان يكون الاولى احد من
تلك الزاوية اذ لا يتصور كونها اصغر من الجزء فما وقع من متقدميهم من التمسك
بوجود هذه الزاوية في اثبات الجزء توهما منهم انها احد جميع الحواد مطلقا
فلا تنقسم اصلا كما نقل عنهم ابن سينا في طبيعيات الشفا فلعله صدر عن
بعض من لا خبرة له منهم بالهندسيات غفلة عما صرح به اقليدس من انها

بيان ما يمكن للقائلين بالجزء ان يجيب به الشبهة المذكورة

بيان ان تمسك قدماء القائلين بالجزء في مطلوبهم بالزاوية المذكورة خبط ناش من عدم خبرتهم بالهندسيات ١٢

كلام مع صاحب المواقف وشارح الصحايف في تجديد الاستدلال بالزاوية المذكورة بجميع وجه خبط القدماء ونحو ذلك ١٢

انما لا تنقسم بالخطوط المستقيمة لا بالمنحنية ايضا فانها على اصولهم قابلة لان تنقسم
بالقسي قسمة لا الى نهاية واما ما ارتكبه بعض من متاخريهم بعد ظهور تلك
الغفلة وشيوع هذا الخبط منهم بين المحصلين كصاحب المواقف من تجديد
ذكر هذا الدليل في جملة احتجاجات المتكلمين بدون تعرض لما فيه من الخلل او
اصلاحه ولو بنحو من التكلف فعجيب جدا واعجب منه ما وقع من شارح
الصحايف حيث لم يكتف في ذكره بمحض النقل عنهم بل بعد ذكر الدلائل
المشهورة من الطرفين وايراد ما يتعلق بكل منها في البين ادرج ذلك في
جملة دلائل اخرى اوهم انها من سوانحه التي لم يسبق اليها فتدبر ولو اغمضنا
عن الخبط المذكور وسلمنا انها احد جميع الزوايا مطلقا كما توهم والا كان غاية
ما يلزم منه تحقق امر غير مستقيم منقسم فيكون هو النقطة او ما في حكمها
فيرجع التمسك بها في هذا المقام الى استدلالهم المشهور بين الجمهور
ملخصه انها شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء و
ان لم تكن فلها محل غير منقسم فيحصل المطلوب فيتوجه عليه هنا ما اورد
في المشهور هناك من ان كونها ذات وضع لا يستلزم وجودها الخارجي وعلى
تقدير كونها موجودة انما تكون عرضا حالا في محله حلولا غير سرياني فلا يلزم
عدم انقسام محلها فلا يلزم وجود غير مستقيم منقسم مستقل بذاته كما هو المط
مع ان شارح المصنف اورد هناك بحثا اخر هو ان محل النقطة انما هو الخط
اذ هي طرفه فلا يلزم تحقق الجزء في جسم وهو المطلوب ولو اغمضنا عن جميع ذلك
فسلمنا ان الزاوية المذكورة لكونها احد الحواد تدل على وجود الجزء لكان غاية

دفع الاستدلال على الجزء بالزاوية المذكورة على تقدير تسليم انها احد جميع الحواد ١٢

بيان ان غاية ما يلزم بعد ان نماض عن الرتب المذكورة الزام المتكلمين لوجود الجزء بتلك الزاوية على سبيل الجدل ١٢

ان يسندوا التفاوت المذكور الى المفاصل واذا فتش عن حقيقة المفاصل يلجاون بالضرورة الى القول بانها خلاء كما صرح به بعضهم فان اغمض عن عدم صلاحية الخلاء على تقدير امكانه ووجوده لارتباط الاجزاء واتصال بعضها الى بعض يمكن ان يقال لا يخلو من ان توسط الخلاء بين جزئين مثلا امر لازم لحصول التاليف اولا فعلى الاول الثانى ان قيد اجزاء المربع المفروض بعدم مداخلة خلاء فاين المفر وعلى الاول لا بد ان يكون اللازم منه بين الجزئين قدرا معينا لا يحصل التاليف بينهما باقل منه فان فرض القدر المذكور دون جزء او مشتملا على مادونه يلزم الانقسام وان فرض مثل جزء او اكثر كجزئين مثلا يكون سبيله سبيل الجزء فيجوز ان يفرض حصول كل من خطوط المربع من ثلثة اجزاء ومفصلين فيكون مساويا لخمسة اجزاء او سبعة فيفرض حصول المربع من خطوط على عدة اجزاء كل منها فلازم فى القطر ما كان يلزم قبل هذه التجشمات بلا تفاوت كما لا يخفى ولعل هذا السياق من الكلام ههنا اوضح واتم مما اورده ابن سينا عليهم فى الشفا فى مثل هذا المقام بقوله واما ان يكون هذه الاجزاء متباينة فحينئذ اما ان تكون بينها فرج او لا تكون فان كان بينها فرج فلم يطبق الخطوط تطبيقا الا فرج فيه وقد فعل ذلك وان لم يكن بينها فرجة فيكون فيما بينها شئ لا محالة اما جزء او فوقه او بعض جزء فان كان بعض جزء فقد قسم الجزء وان كان جزءا بتمامه او جزئين لزم دائما ان يكون طول القطر اما ان لا ينقص عن الضلعين معا او ينقص عن ضعف الضلع بجزء واحد غير محسوس ونقصان القطر عن ضعف الضلعين دائما هو امر محسوس ومقدار كبير انتهى فتامل فى هذه العبارة فانها من مطارح الانظار ثم انه

مع

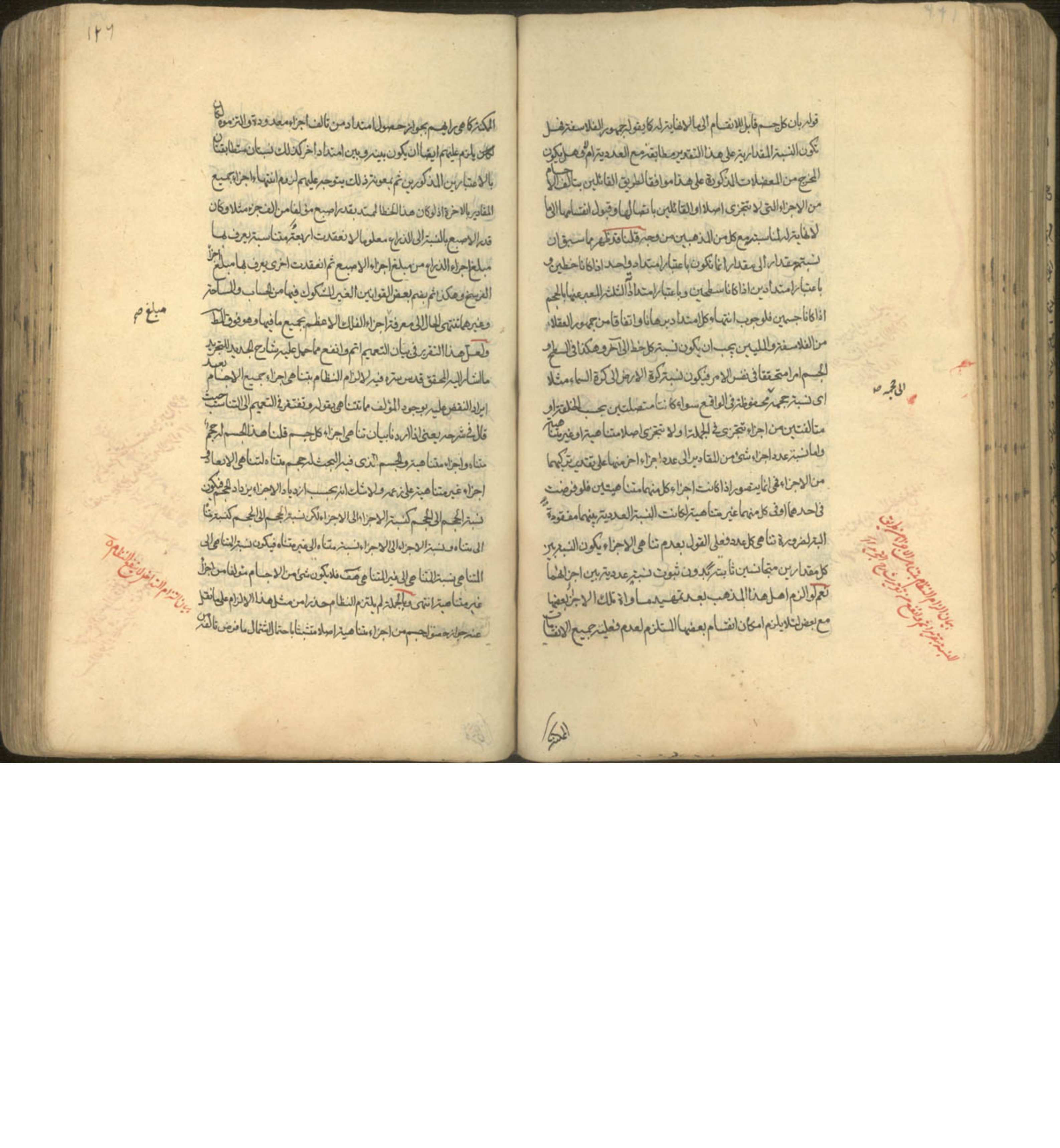
تعريض بما فى عبارة ابن سينا فى الزام القائلين بالجزء من طريق قطر المربع وضلعه ١٢

بيان عدم ورود الالزامات المذكورة على القائلين بالجزء من شعب ١٢

قد تبين من المراتب المذكورة ان ذى مقراطيس ومن تبعه آمنون من المواخذة بمثل الالزامات المذكورة من جهة عدم تعيينهم للاجزاء المؤلف منها الاجسام على رايهم قدرا غير قابل للزيادة والنقصان اذ ليس معيارهم فى قدر تلك الاجزاء الا عدم قبولها القسمة الفكية فجاز على ذلك ان يكون بعض الاجزاء المخلوقة على وجه يقبل الفك اصغر وبعضها اكبر مع قبول كل منها انقسامات وهمية وفرضية الى ما لا نهاية له فبهذا التفاوت يتيسر لهم اصلاح كل خلل كان يوجب على القائلين بالجزء الذى لا يتجزى الاعتراف بقبول التجزى او التشبث بالمفاصل او ما يجرى مجريهما ولا يلزم عليهم تطابق نسب المقادير والاعداد فلا يتضيق عليهم المخرج عن امثال المعضلات التى ذكر بعضها وانما الشهرستانى القائل فى كتاب المناهج والبيانات بان الجسم غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه ليس يقبل الا انقسامات متناهية فان اراد بها الفكية فقط على طبق ظاهر ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهى الى ان ينمحق فيعود هيولى فحكم مذهبه فى الماآل موافق لراى ذى مقراطيس وان اراد انتهاء جميع انقساماته الشامل للوهمية والفرضية ايضا كما اشتهر فهو والقائلون بالجزء سواء فى الحكم ووجه الجميع ظاهر فان قلت الاحكام المذكورة كانت على تقدير المذاهب المقررة المشهورة الدائرة بين اتصال المقادير وتالفها من الاجزاء المتناهية فاما اذا فرض عدم اتصالها مع كون اجزائها غير متناهية كما نقل عن انكساغورس من قدماء الفلاسفة فى حقيقة الاجسام وكما الزم على النظام من المعتزلة لقوله باستلزام قبول الانقسام لحصول الاقسام كما يقوله جمهور المتكلمين مع

بيان حال مذهب ذى مقراطيس والشهرستانى بالنسبة الى الالزامات المذكورة ١٢

بيان حال مذهب البعض من قدماء الفلاسفة والنظام من المتكلمين بالنسبة الى الالزامات المذكورة ١٢



قوله بان كل جسم قابل للانقسام الى ما لا نهاية له كما يقوله جمهور الفلاسفة فهل
تكون النسبة المقدارية على هذا التقدير مطابقة مع العددية ام لا وهل يكون
المخرج من المعضلات المذكورة على هذا موافقا لطريق القائلين بتالف الاجسام
من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا او القائلين باتصالها وقبول انقسامها الى ما
لا نهاية له لمناسبته مع كل من المذهبين من وجه قلنا قد ظهر مما سبق ان
نسبة مقدار الى مقدار انما تكون باعتبار امتداد واحد اذا كانا خطين و
باعتبار امتدادين اذا كانا سطحين وباعتبار امتدادات ثلثة المعبر عنها بالحجم
اذا كانا جسمين فلوجوب انتهاء كل امتداد برهانا واتفاقا من جمهور العقلاء
من الفلاسفة والمليين يجب ان يكون نسبة كل خط الى آخر وهكذا في السطح و
الجسم امرا متحققا في نفس الامر فيكون نسبة كرة الارض الى كرة السماء مثلا
اى نسبة حجمه محفوظة في الواقع سواء كانتا متصلتين بحسب الخلقة او
متالفتين من اجزاء تتجزى في الجملة او لا تتجزى اصلا متناهية او غير متناهية
واما نسبة عدد اجزاء شيء من المقادير الى عدد اجزاء آخر منها على تقدير تركبهما
من الاجزاء فهي انما يتصور اذا كانت اجزاء كل منهما متناهيتين فلو فرضت
في احدهما او في كل منهما غير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما مفقودة
البتة لضرورة تناهي كل عدد فعلى القول بعدم تناهي الاجزاء يكون النسبة بين
كل مقدارين متجانسين ثابتة بدون ثبوت نسبة عددية بين اجزائهما
نعم لو التزم اهل هذا المذهب بعدم تهيء مساواة تلك الاجزاء بعضها
مع بعض لئلا يلزم امكان انقسام بعضها المستلزم لعدم فعلية جميع الانقسامات

الممكنة كما هو رأيهم بجواز حصول امتداد من تالف اجزاء معدودة والتزموه لكن
يلزم عليهم ايضا ان يكون بينه وبين امتداد آخر كذلك نسبتان متطابقتان
بالاعتبارين المذكورين ثم بمعونة ذلك يتوجه عليهم لزوم انتهاء اجزاء جميع
المقادير بالآخرة اذ لو كان هذا الخط الممتد بقدر اصبع مؤلفا من الف جزء مثلا وكان
قدر الاصبع بالنسبة الى الذراع معلوما لانعقدت اربعة متناسبة يعرف بها
مبلغ اجزاء الذراع من مبلغ اجزاء الاصبع ثم انعقدت اخرى يعرف بها مبلغ اجزاء
الفرسخ وهكذا ثم بضم بعض القوانين الغير المشكوك فيها من الحساب والمساحة
وغيرهما ننتهي الحال الى معرفة اجزاء الفلك الاعظم بجميع ما فيها وهو فوق الطـ
ولعل هذا التقرير في بيان التعميم اتم وانفع مما حمل عليه شارح الجديد للتجريد
ما اشار اليه المحقق قدس سره في الزام النظام بتناهي اجزاء جميع الاجسام بعد
ايراد النقض عليه بوجود المؤلف مما تتناهى بقوله ونفتقر في التعميم الى التناسب حيث
قال في شرحه يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم
متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد في
اجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون
نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم كنسبة متناه
الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى
المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام متألفا من اجزاء
غير متناهية انتهى وبالجملة لم يلتزم النظام حذرا من مثل هذا الالزام على ما نقل
عنه جواز حصول جسم من اجزاء متناهية اصلا متشبثا باحتمال اشتمال ما فرض تالفه من

مبلغ م

الى حجمه

اجزاء معدودة على اجزاء غير متناهية بعنوان تداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض
غير مبال بكونه خلاف حكم العقول على انه مع ذلك عند التحقيق والتفتيش ليس الا
كتشبث الغريق بالحشيش فان الداخلة منها فرضا في غيرها غير داخلة في ما في الخارج
لظهور ان الكلام انما هو في الاجزاء المنقسم اليها المتميز بعضها عن بعض بحسب الوضع
فلو اعترف بتناهي هذه الاجزاء الصائر موافقا لسائر المتكلمين القائلين بتركب
الاجسام منها فلم يكن منه بعد ذلك دعوى ان في بطن كل جزء من هذه الاجزاء
اجزاء غير متناهية غير متميزة بالوضع الا مجازفة صرفة لا تنفع له ولا لغيره فيما
هم فيه كما لا يخفى ولكنا قد نقضنا عقيدته الموافقة لجمهور الفلاسفة كما نقل عنه من
عدم نهاية الانقسامات الممكنة في الجسم فانهم لم يعنوا بتلك الانقسامات الا التفريقات
الوضعية لا التعليلات الخيالية سيما المبنية على مثل التداخل من التمحلات العقلية
كيف ولم يشك احد منهم في استحالته الا في بعض الاعراض كالاطراف وبالجملة
على ما استقر عليه مذهب النظام على طبق مذهب بعض القدماء كان يجب
ان لا يتحقق في المقادير باعتبار اجزائها نسبة عددية لعدم مطابقتها على شيء
من مراتب الاعداد الا على نحو النسبة التي قد تتصور بين غير متناهيين باعتبار
اشتمال احدهما على عدة معلومة من امثال الاخر كما في ما بين الايام والاسبوعات
والشهور والاعوام الماضية على تقدير قدم الزمان فيجوز على هذا المذهب ان
يتحقق بين مقدارين نسبة من النسب الصم التي لا توجد بين الاعداد فما
ذكره الفاضل الدواني في حاشيته القديمة في مقام الزام النظام بتناهي اجزاء جسم لا
من ان الصواب ان يقال لما كان المقداران عنده مركبين من الاجزاء التي لا

بيان عدم تحقق نسب عددية بين اجزاء المقادير على فرض عدم تناهي الاجزاء ١٢

دفع ما ذكره الفاضل الدواني من تحقق نسب عددية بين الاجزاء على تقدير عدم تناهيها ١٢

تجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فتكون النسبة بينهما عددية
لا تكون بصم وتفصيله ان الفرق بين المقادير والاعداد انما هو لوجوب انتهاء الاعداد الى
الى الواحد بخلاف المقدار فاذا كانت المقادير مركبة من الوحدات الغير المنقسمة
كانت منتهية اليها فلم يبق الفرق انتهى ناش من عدم التامل فان كون الجزء الواحد
عادا لهما وكون مناط الفرق بين الاعداد والمقادير الانتهاء وعدم الانتهاء
الى الواحد انما يصح على تقدير تناهي الاجزاء المستتبع لعروض عدد خاص
لهما حتى يصح ان يتبعه عروض نسبة عددية لهما باعتبار اجزائهما واما
على تقدير عدم التناهي كما هو المفروض فليس فرق بينه وبين الجسم المتصل
الذي لا انفصال له والانفصال وكون هذا عبارة عن موجودات مجتمعة غير
متناهية بالفعل دون ذاك ومعلوم ان محض ذلك لا يصحح عروض النسبة
العددية فضلا عن عدم عروض ما لا يوافقها من النسب الصم كما هو
المطلوب فطريق دفع الاشكالات السابقة المبتنية على تطابق النسب المقدارية
والعددية ينبغي ان يكون عند القائلين بعدم تناهي الاجزاء موافقا
لطريق جمهور الفلاسفة المنكرين لتطابقهما الدافعين لها بالفرق المذكور
على ان اشكالات الطفرة غير متوجهة على النظام لعدم استحالتها عنده على
ما اشتهر منه من التشبث بها في دفع ما اورد عليه العلاف من لزوم امتناع
قطع المسافة المتناهية في زمان متناه ولحوق السريع البطيء بل الاستدلال
عليها ايضا ببعض الشبهات كما هو مذكور في شرح المواقف وغيره لخفاء سوء
قضاء الفطرة ببطلانها مع انه على ما قيل كان لا يحتاج الى هذه المكابرة في

بيان عدم ورود اشكالات الطفرة على النظام من جهة انه ادعى مع بيان عدم احتياجه اليه ١٢

دفع الايراد المذكور لامكان دفعه بتطابق المسافة والحركة والزمان كما
ان مثله مدفوع عن جمهور الفلاسفة بهذا التطابق **البحث الرابع** قد فتأمل
اشرنا سابقا الى ان القوام والميل من الكيفيات التي يمكن ان يجرى فى مراتبهما
الممكنة نظير ما يجرى فى الحدود المتصورة فى اقسام المقادير وما يتبعها
كالحركة والزمان من النسب فيكون الغلظ والرقة فى القوام والشدة
والضعف فى الميل بمنزلة الطول والقصر فى الخط والسعة والضيق فى السطح
والعظم والصغر فى الجسم والكثرة والقلة او ما شابههما فى الحركة والزمان
والسر فى ذلك ما اطبقوا عليه من تطابق الحركة والزمان والمسافة
بحيث ينقسم كل منها بحسب انقسام الاخر مع امكان كون تلك الكيفيات
بناء على امكان وقوع الحركة فى المقولات الاربع التى من جملتها مسافة للحركة الكيف
الواقعة فيها فعلى المذهب المقرر بين الجمهور من الفلاسفة من انصاف
المقادير وما يتبعها وعدم انتهائها فى الانقسام الى ما لا ينقسم يجب ان
يكون كل فرد من القوام والميل متصلا واحدا قابلا للقسمة الى المراتب
الغير المتناهية كانقسام الحركة والزمان الى اجزائهما المفروضة وعلى تقدير
تالف المقادير وما ينطبق عليها من الاجزاء المفردة او ما فى حكمها او انتهائها
فى الانقسام اليها يجب ان يكون لكل فرد منهما على طبق الحركة المفروضة فيه والزمان
المنطبق عليها مراتب من احاد غير منقسمة او منتهيا اليها فالفلاسفة ومن
تبعهم بناء على طريقتهم المقررة المستلزمة لان اية نسبة فرضت بين شخصين
من جنس من المذكورات يمكن ان يتحقق مثلها بين اخرين من جنس اخر

بيان ان حكم القوام والميل حكم المقادير فى الاتصال والانفصال ١٢

تقرير دليلى الفلاسفة على امتناع الخلاء وبيان انه مخصوص بجسم يشغل الخلاء ١٢

استعملوا فى كل من دليليهم المشهورين على امتناع خلاء البعد موجودا او موهوما
عن الشاغل وعلى امتناع خلو الجسم القابل للحركة القسرية عن الميل الطبيعى القسر
بمبداء المدافعة المحسوسة منه التى قد تسمى ميلا ايضا اربعة متناسبة فرضوا
فيها قوامين او ميلين على نسبة متشابهة لما بين زمانى حركتين مخصوصتين
فقالوا على ما نقل عنهم فى تحصيل تلخيص المحصل فى تقرير الدليل الاول ان الحركة فى
الخلاء تقع فى زمان لا محالة وفى الماء مثلا فى زمان اطول لكون قوام الماء معاوقا
للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد والتنقص فاذا فرض جسم ارق من الماء
بحيث تكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة الزمانين وجب ان يكون الحركة فيه
فى زمان مساو للحركة فى الخلاء فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فالخلاء
ممتنع الوجود وفى تقرير الدليل الثانى ان الحركة مع عدم الميل تقتضى زمانا
ما اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم
يكون نسبة ميله الى الميل المفروض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل
المفروض كان زمان حركته مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل
وعدمه واحدا هف فاذن الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب انتهى فتصدى
جمع لدفع هذين الدليلين من جهة منع امكان التشابه المذكور بسند غريب قال
الشارح الجديد للتجريد فى بحث الخلاء لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين فان الاولى من
النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز
ان يكون لمقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية انتهى

كلام مع جمع منهم شارح التجريد وشارح الهداية فيما جعلوه سندا لمنع امكان التشابه بين النسبة قوامين او ميلين مع نسبة زمانى حركتين ١٢

وقال الميبذى فى بحث الميل من شرح الهداية ويمكن ان يقال نسبة مراتب
الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة ازمان
الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس الخ ولا يخفى ما فيه اولا فلان هذا
الفرق بين اجزاء الزمان ومراتب هاتين الكيفيتين غير ملايم لشىء من مقررات
الفلاسفة والمتكلمين لما عرفت من اطباقهم على تطابق الحركات والازمنة
والمسافات اينية او وضعية او كمية او كيفية فلا يتصور باتفاقهم اتصال
شىء منها مع انفصال الاخر حتى يمكن ان يكون النسبة بين اجزاء احدهما مقدارية
وبين اجزاء الاخر عددية نعم على التحقيق الذى تفرد به الاستاد دام ظله فى شرح الكافى
فى حقيقة ما يسمونه الحركة فى الكيف كما ستطلع عليه فى محله يمكن توجيه هذا
الفرق ولكنه غير مشعور به لهم واما ثانيا فلانه على تقدير جواز هذا الفرق
عقلا كان يكفى فى هذا المقام ذكره بعنوان الاحتمال فلا حاجة لارتكاب دعوى
انه امر ثابت محكوم به كما فعله مع انه ليس كذلك كما اخذ الدوانى فى قديمته التاج
الجديد بذلك فقال ان كون الثانية من النسب العددية غير ظاهر فلا ينبغى مسامحة
سوق الامر المغرز ثم ما اضاف اليه الميبذى من قوله وان كانت غير متناهية مع
انه كالدعوى المذكورة فى كونه لغوا ههنا مما ليس له معنى محصل عند التامل وقد
مر قبيل هذا المبحث فى بيان الزام النظام بالتناسب وجه دفع خيال من هذا
القبيل فتذكر واما ثالثا فلانه يمكن ان يفرض زمانا الحركتين فى الدليلين على
وجه يكون النسبة بينهما عددية بان تفرض الحركة الثانية فى قوام مخصوص
تكون لزمان وقوعها فيه نسبة عددية الى زمان الحركة الاولى الفروضة

عدم استحالته ذلك فحينئذ لا تخالف النسبة بين المعاوقين على تقدير كونها
عددية فيسقط المنع المذكور لابتنائه على هذا التخالف نعم يتجه ويتوجه عليه
منع اخر هو جواز عدم تحقق نسبة عددية على طبق عددية اخرى عند كون احد
طرفى النسبة معينا كما فيما نحن فيه فان القوام الغليظ او الميل الشديد اذا كان
خمسة اجزاء مثلا فغاية ما يتصور فى الرقيق او الضعيف ان يكون خمسة فلو
كانت النسبة بين الزمانين اصغر منها بان يكون احدهما عشر الاخر مثلا لما يوجد
مثلها بين القوامين او الميلين كما لا يخفى ويمكن ان يحمل على هذا المنع ما قيل
على الدليل الاول من انه لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملا
وانما يمكن لو لم يتناه القوام فى مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا
يوجد فى تلك المراتب قواما ان على نسبة زمانى الخلاء والملاء وعدم الانتهاء لم
انتهى ولا يخفى ان هذا المنع يرجع فى الحقيقة الى القدح فى بعض اصولهم المقررة
المفروغ عنها فى محلها بينهم وبين مخالفيهم كامتناع الجزء وما فى حكمه فيمكن دفعه من
جانبهم بالتزام توقف اتمام الدليل على تلك الاصول استظهارا بثبوتها عندهم و
مع ذلك مدفوع ايضا اما بفرض معاوق اخر بدل القوام المذكور مما يمكن ان يجرى فيه
تلك النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاوق من خصوص نوع الملاء
واما ببيان عدم احتياج الدليل الى امكان توافق النسبتين اذ تقدير وجوده كاف فيه
لضرورة استحالة تساوى زمان الحركة فى الخلاء مع زمان الحركة فى الملاء المقدر و
هذا قريب مما ذكره الدوانى فى انموذجه على طبق ما صرح به ابن سينا ان فرض
النسبتين على الوجه المذكور ههنا بل فى كثير من الطبيعيات من جملتها فرض الخطين

بيان جواب المنع امكان قوام اوبل على نسبة زمانين او اوضت النسبة عددية ك

بيان جواز فرض معاوق آخر وجه النسبة المطلوبة وبيان كفاية تقدير توافق النسبتين فى الملاء وان كان من الامور الواقع ٢

الغير المتناهيين على هيئة رسا في مثلث البرهان السلمي لابطال مطلق الغير المتناهي
ولو في جهة واحدة انما هو كالفروض المستعملة في الرياضيات في كونها مظهرة لاحوال
الامور الواقعة لا ملزومة لها فكما لا يقدح في اثبات المطالب بها كون المفروض غير ممكن
في بعض الصور كاخراج بعض اجزاء المثلث المساوي لقطر الفلك الاعظم فرضا اضلاع م
لاثبات بعض احكامه كذلك لا يقدح عدم امكان بعض المفروضات الذي من هذا
القبيل في ساير العلوم فلا يضر فيما نحن فيه عدم تحقق النسبتين على الوجه المذكور و
مع قطع النظر عن جميع ذلك يحكم الحدس الصائب بان المحال الذي فرعوه على
فرض الخلا والخلو المذكورين لم ينشأ من اخذ نسبة القوامين او الميلين مواففقة
لنسبة الزمانين سواء كانت ممكنة او مستحيلة في الواقع فظهر من هذه المراتب
ان الجواب عن الدليلين بمنع جواز تحقق النسبتين على الوجه المذكور غير لايق
بالمحصلين انما اللايق بهم ان يفتشوا في هذا المقام عما هو مناط لزوم المحال الذي
فيهما فيجيبوا به حتى يكون الفصل واقعا على المفصل فالصواب في الجواب عنهما
ان يقال ان كلا منهما مشتمل على بعض فرضين متنافيين وان المحال المترتب على ذلك
لا غير بيانه انه فرض فيه اولا حصة معينة من الزمان لاصل الحركة الاولى
المجردة عن مطلق العاوق ثم ما ينافيه من تطبيق مجموع زمان كل من الحركتين الاخيرتين
على قدر العاوق الخارجي او الداخلي بدون افراز حصة منه لاصل الحركة فلو كان رعي
توافق الفروض الثلثة فافرز في كل منها الاصل الحركة شيء او قدر الزمان في مجموع
بازاء العاوق فحسب لكان لا يلزم التساوي المحال بل انما كان اللازم على الاول
زيادة زمان ذي العاوق الرقيق والضعيف على زمان عديم العاوق بقدر ما

بتقضير

بتقضيه معاوقة على الثاني ووقوع كل من الاخيرتين في زمان مناسب لمعاوقة دون
الاول الخالي عن العاوق فرضا فظهر ان كلا من الدليلين لاشتماله على التنافي في المذكور
عليل في نفسه وان المحال مترتب على ما تضمنه من سوء التركيب فكان ملحقا
بالمغالطات العامة التي تكون نسبتها الى جميع المطالب على السوية حتى انه يمكن ان
يجري في نقيض مدعاهم فيقال لو امتنع الخلاء او الخلو المذكوران لتساوي حركتي ذي
العائق مع عديم العائق عند فرض ثلثة اجسام متماثلة متحركة بميولطبيعية في
مسافة متساوية من ملا متشابه يكون احدها خاليا عن معاوق مخصوص للميل
المفروض فيقطع المسافة في زمان مثلا وثانيها مع معاوق قوي له من قاسر او كاسر
لقوته او عارض للمتحرك او كيفية في المسافة او ما يشبهها فيقطعها في زمان اكثر كساعتين
مثلا وثالثها مع ضعيف نسبته معاوقته الى معاوقة القوي كنسبة زمان الاول
الى الثاني اي نصفه فيقطعها في ساعة ايضا كالخالي عن العاوق وهو المطلوب
والعجب ان احدا من الفضلاء والاذكياء لم يتفطن في شيء من القائمين بذلك
مع شدة تفحصهم عما يمكن ان يدفع به الدليلان المذكوران حتى انهم ارتكبوا في
دفعها وجوها منكرة كما مر من المنعين وكما جوزه الفخر الرازي من بلوغ الرقة
والضعف في العاوق الخارجي والداخلي الى حد ينتفي معه اثر المعاوقة كما ينتفي تاثير
القطرة من الماء في نقر الحجر مع انه يؤثر فيه القطرات اذا تكثرت مع انه ظاهر
المكابرة فان التاثير في الجملة معلوم بالوجدان وان لم يكن على حد يدركه الحس و
العيان وكما تشبث به بعض المشهورين من المتاخرين في المقام الاول من احتمال
استحالة الحركة في الخلا على تقدير تحققه مع انه بعيد عن الانصاف جدا فان الخلا

مانع في الجملة فكيف يكون زواله امتنع وبالجملة لم يات احد بشيء ههنا الا ابو
البركات البغدادي فانه رمى سهما نحو الغرض فاعترض على ما ذكروه بعد تقرير الدليل
بعنوان دفع الدخل المقدر بقولهم وليس لقائل ان يقول الحركة في الخلا او مع
عدم الميل تقع لا في زمان والزمان متوزع على الحركات بحسب رقة القوام وكثافته
او بحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة
قبل قطع تمامها فقال المانع ان الحركة يستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة
في الماء على الحركة في الخلا او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل
القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام
او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك كون زمان
حركة الجسم في القوام او مع الميل مساويا لزمان حركة عديمهما انتهى وهذا اعتراض
سديد يرجع في الحقيقة الى منع ما اشتمل عليه دليلهم المذكور ان من جعل مجموع
الزمان في الحركتين بازاء المعاوق مستندا الى حكم قضية جزئية مندرجة تحت
كلية ثابتة بالبرهان مؤيدة بالاتفاق على ما حكموا به بل بنوا عليها الدليل هي ان
للحركة الاولى المفروضة بدون المعاوق تقع في قدر من الزمان بناء على ان
كل حركة تستحق لذاتها زمانا لانقسامها الى اجزاء لا يجتمع وقوع السابق منها مع
وقوع المسبوق على ما هو المقرر المحرر في محله ولكن المتفلسفة اغتنموا ما استعمل
فيه من لفظ لذاتها وحملوا على معنى ماهيتها من حيث هي هي معراة عما سواها
من المشخصات حتى عن حد من السرعة والبطوء وتغافلوا عن ان هذه اللفظة
بعينها هي ما استعملوا فيما دفعوا به الدخل المقدر ومعلوم انهم لم يريدوا بها

تقرير اعتراض ابي البركات على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الدخل المقدر ١٢

بيان المغلطة المشتبهة التي وقعت الفلاسفة في جواب ابي البركات ووجه دفعها منه ١٢

ههنا ذلك فاشتغلوا في دفعه ببيان ان الحركة في هذه المرتبة يمتنع ان تقتضي قدرا
معينا من الزمان كما حكى عنهم المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل بعد
ذكر الاعتراض المذكور بقوله واجيب بان الحركة يستحيل ان توجد الا في حد ما
من السرعة والبطوء وزمان السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة وان كانت تستحق
زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل ان يتعين لها زمان فان كل
زمان يتعين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وحينئذ كانت مع حد
من السرعة والبطوء وفرضت مجردة عنها هف انتهى ثم انه قدس سره في شرح الاشارات
بناء على ما اشترط في اول الكتاب وصرح به ههنا ايض بقوله هذا تقرير مقاصدهم
في هذا الباب اجاب بمثل ذلك عن مثله فبعد تقرير الدليل وذكر ما قرره الفخر
الرازي من مضمون هذا الاعتراض في مقابل دليلهم بقوله الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة تستدعي زمانا فتجمعها واجدة المعاوقة وتختص
باحديهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما
يختلف زمان الحركة بقدر انضياف ما يجب من ذلك اليه قال اقول الحركة بنفسها
لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع احد من السرعة والبطوء في زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا
محالة ابطاء او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين
فرضنا لا مع حد منهما هف انتهى فظهر ان المعترض لو فسر قوله لذاتها او بنفسها
ههنا بمعنى اخر غير ما حملوه عليه واجابوا عنه على طبقه كان الحركة المخصوصة
على ما قيل ان كلام ابي البركات في المعتبر يشعر بان مراده من نفس الحركة حركة ذلك

المعاوق بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان ٥

الجسم بالقوة المفروضة فيه من غير اعتبار المعاوقة او قدر الاعتراض اولا بان
اقتضاء حركة مخصوصة باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك قدرا معينا من الزمان
ضرورى بالاتفاق على ما مر فتشترك الاجسام الثلثة فيه وما زاد عليه انما هو بازاء
المعاوق فاذا كان الزائد فى الثانى باعتبار المعاوق القوى ساعة يجب ان يكون
فى الثالث باعتبار الضعيف الذى نصفه فرضا نصف ساعة فيكون زمان عديم المعاوق
ساعة وزمان ذى المعاوق الضعيف ساعة ونصفا فلا يتساويان لكان الجواب
المذكور غير مقابل له فلا يندفع به فلا يتم الدليل المذكور فى شىء من المقامين ولقد
رتب المحقق قدس سره فى شرح المقام الثانى من الاشارات بعد بيان ان الحركة
لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين بالسرعة والبطوء وقبل تقرير
الدليل مقدمة مفصلة لتبيين وجه الاستدلال باثبات الحركات فى المقامين فقال
واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان والمسافة وبسبب
السرعة والبطوء تستدعى شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما
منهما فهى مفروضة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء
المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها وعن الميل يحصل
الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التى مبدأها طبيعة او قسر فيحتاج
الى ما يحدد لها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل
فى غير زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا تقتضيها
وحالا تتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند معاوق بين المحرك وغيره فيما

يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر
اذا فرض اتم ما يمكن ان يكون لا يقع اينه بسببه تفاوت والميل فى ذاته مختلف فالتفاوت
لتفاوت الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطوء
يكون بشىء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذى يسمونه المعاوق
اما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة
والغلظ واما الذى ليس من خارج فهو لا يمكن ان تقتضى شيئا ويقتضى ما يعوقه عن
اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ
الميل الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الداخلى والخارج ارتفاع
السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء
باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود
الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام
التى يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال فى المسئلتين
ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت
المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى
المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التساوى اعنى القلة فى
احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة
يقطع مسافة ما فى زمان وآخر مع معاوق ما يقطعها وقدر ما يقطعها فيكون لا محالة فى زمان

على ٣

ان يعاوق الحركة الطبيعية لان
ذات الشىء لا يمكن ٣

ذكر المقدمة المذكورة فى شرح الاشارات
تبيين وجه استدلالهم سمعية فى الطبيعة
بالحركات المذكورة ار

رفع توهم من شرح التجريد
فى المقدمة المذكورة ١١

اكثر و ثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين الخ. انتهى وقد
توهم الشارح الجديد للتجريد ان ماذكر المحقق فى صدر هذه المقدمة وجه
آخر فى الجواب عن الاعتراض الذى نسبه الفخر الرازى على سؤال ابى البركات
وان ما اتصل به من قوله الحركة تنقسم الخ تمهيد لاتمام الجوابين فانه بعد
تقرير الاعتراض المذكور فى الشرح ذكر ان المص مهّد للجواب عنه مقدمة فذكر
التمهيد المذكور ثم قال وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة الخ وثانيهما ان الحركة بنفسها
لا يمكن الخ فاوهم انهما جوابان مذكوران فى كلامه بعد هذا التمهيد بل
اوهم ان قوله فى الاول لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الخ اشارة الى ما بيّنه
فى هذا التمهيد ولا يخفى ان هذا كله افتراء كما يظهر على المتامل والصواب
ان الجواب عن الاعتراض المذكور انما هو الثانى على طبق الاول المذكور فى
صدر التمهيد المبين بما قبله مع زيادة توضيح وان التمهيد المذكور لا
دخل له فى اتمام شئ منهما بل انما هو لتبيين وجه الاستدلال بالحركات
المذكورة وارجاع التفاوت فى الاخيرتين الى قدر المعاوق فقط فتامل
ثم انه بنى على التوهم المذكور ان معنى قول المعترض ان الحركة بنفسها ما
تستدعى زمانا على زعم المحقق قدس سره ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق تستدعى
زمانا وان حاصل ما اجاب قدس سره به عنه بعد التمهيد المذكور ان الحركة لا
تكون على حدٍّ ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة

ذكر ما توهمه الشارح الجديد بناء على
التخيلات التى صدرت
عن التوهم بالتحقيق

مفردة

مفردة عنه كانت مفردة عن السرعة والبطوء والحال انه لابد من احديهما
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا من الزمان ثم افاد ان مقصود
المعترض من كلامه هذا ليس كما زعمه قدس سره بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها
تستدعى زمانا من غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك ثم بانضمام المعاوقة
اليها فى الاستدعاء تستدعى زمانا آخر ثم قال وهذا المعنى لا يقتضى ان
يكون للحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان اخر ثم اغتر بهذه الخيالات
الخيالات فشرع فى التعريض به بقوله والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق و
عالما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بمقدمات واكثرها
فى محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره
مشروحا انتهى ولا يخفى ان هذه كلها ساقطة اما ما نسب الى المحقق فى حل الاعتراض
على ما ذكره وتقريب جوابه على وجه يتوقف على التمهيد المذكور فلما بينا انه قدس سره
حل الاعتراض ههنا على ما حمله القوم عليه واجابوا على طبقه كما نقل عنهم فى تلخيص
المحصل والتالم يزد فى الجواب على ما اجابوا به وان مقصوده من التمهيد المذكور بيان
مبنى غرضهم فى هذا المقام وتصوير ما استظهروا به فى اثبات هذا المرام ولو كان على
بعض من الاقناعيات لا لاتمام الجواب به كيف ولو تم عنده ما ذكره فى التمهيد لكان
برهانا براسه على اصل المطلوب فى المقامين اذ لزوم تحقق المعاوق الخارجى او الداخلى
كما هو مقتضى التمهيد يكفى فيه ويغنى عن تجشم ترتيب المقدمات المذكورة فى
الدليل المشهور فلا ينبغى من مثله ان يجعل ذلك من جملة ما يتوقف عليه اتمام

بيان سقوط التخيلات المذكورة
عن التفصيل ١٢

جواب عن اعتراض على هذا الدليل اذ يرجع حاصل الجواب حينئذ الى ان هذا
الاعتراض على هذا الدليل غير وارد لان المطلوب ثابت بوجه اخر وهل هذا
الا اعتراف بنقصان الدليل في مقام توجيه اتمامه فتامل واما ما ذكر في معنى قول
المعترض فلان حاصله ان الحركة لا يجوز ان تقع بدون المعاوق في زمان ولكن
ما يقع معه في زمان يكون ذلك الزمان بعضه بازاء نفس الحركة وبعضه بازاء
المعاوق وهذا كما ترى خيال غريب لا محصل له فان المعترض كيف يجوز ان يرضى
في مقام انكار لزوم المعاوق بدلالة حال الحركة الممتنع وقوعها بدون الزمان بلزوم
ثبوته لوقوعها فيه وهل هذا الا كاضغاث الاحلام ثم كيف يجمع هذا الخيال
هذا الكلام مع معنى ما اتصل به من قوله فتجمعهما او اجدهما المعاوقة وتختص باحدهما
فاقبلها وهل هذا الاعلام ارتباط شطر من الكلام بشطر بل اشتماله على التدافع و
التناقض في اقل من سطر واما ما ادعى من ان استدعاء الحركة بنفسها زمانا مبني [illegible]
ولا يجوز ممن هو بصدد توجيهه هدمها فلا نرتق هدمها بالحل لان مبنى الدليل هو
الشرطية القائلة بانه لو امكن الخلاء مثلا لامكن الحركة فيه في زمان واين هذا من ذاك
وقد بني على هذا التوهم ما افاد في الجواب عن اصل الدليل وسماه هيهنا تقريرا اشرف
حاصله ان وقوع الحركة بدون معاوقة في زمان ان امكن يكون لا محالة بعض زمان
وقوعها مع المعاوق بازاء نفس الحركة فلا يلزم التساوي وان لم يمكن بطل الاستدلال
بفرض وقوع ذلك المحال فيه فاورد عليه المحقق الدواني ان الحركة بدون تلك المعاوقة
تستحيل في الواقع لكنه يمكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم بطلان الاستدلال

فتامل انتهى ثم انه بعد تلك الايرادات منع اكثر المقدمات المذكورة في
التمهيد المذكور وبسط الكلام فيه والاشتغال هيهنا بتتمة ما له وما عليه تطويل
بلا طائل والحق ان المقدمات المذكورة لا تخلو عن بعض الاقناعيات كما هو عادة
الفلاسفة في بيان امثال تلك المطالب فلما يذهب ما فيها على المتامل فتامل البحث
الخامس المستعمل من تشابه نسبتي الاربعة المتناسبة في العلوم اما بحسب الغرض كما
مر في دليلي امتناع الخلاء واثبات مبدأ الميل واما بحسب الواقع فلا يخلو حينئذ
من ان الحكم بالتشابه فيها بديهي فلا يكون من جملة مسائل شيء من العلوم وهو ظاهر بل انما
يكون من مقدمات اثبات بعض منها كقول اهل الحساب حاصل ضرب عدد في عدد انما
هو ما نسبته الى احد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب الاخر وخارج قسمة عدد
على عدد هو ما نسبته الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه او نظري فيكون
لا محالة من جملة مسائل علم ومع ذلك قد يكون من مقدمات مسئلة اخرى ايضا
اما في ذلك العلم كما في حادي عشر ثامنة اصول اقليدس من ان نسبة المربع الى المربع
نسبة الضلع الى الضلع مثناة وكما في ثاني عشرها من ان نسبة المكعب الى المكعب نسبة
الضلع الى الضلع مثلثة فانهما مع كونهما من جملة المسائل فيها يكونان من مقدمات
اثبات كثير مما ذكر بعدهما كما هو شان اكثر المسائل الهندسية واما في غير ذلك العلم
من علوم اخرى كما في الخامس عشر من الثانية عشر من ان نسبة الكرة الى الكرة نسبة
القطر الى القطر مثلثة فانه مما يبتني عليه بعض المسائل المشهورة بين اهل الهيئة كما
ستطلع عليه فامثال هذه المسائل لكونها اساسا لمطالب مهمة جديرة بان نبين ما فيها
ارباب التحصيل ولقد اورد المحقق الطوسي قدس سره على هذا الاخير بعد تحريره

في كتاب اقليدس ان ما استعمل في بيانه من انه ان لم يكن نسبة القطر الى
القطر مثلثه كنسبة الكرة الى الكرة فلتكن نسبتها الى كرة اصغر او اكبر موضع
نظر لان ذلك مما لا يجب بل الواجب ان يكون كنسبتها الى مجسم اصغر او اكبر
من الكرة الثانية كما كان في نظائرها لان النسب من عوارض المقادير بالذات
لا الاشكال العارضة للمقادير وما لم يبين امكان وجود كرة تساوي اي
مجسم يفرض لا يثبت بهذا الوجه وهذا اعظم شك يرد على ما في كتاب اقليدس
وانا ما وجدت من الهندسيين من تعرض له او لحله الى الآن ولم يقع لي فيه بعد
ما يستحق ان يورد اللهم الا ان يبنى البيان على بعض قواعد ابلونيوس وفي
ايراد ذلك غير لائق بهذا الموضع انتهى ثم انه قدس سره رتب رسالة على حدة
لاقامة البرهان على ذلك مبنية على مقدمتين موقوفتين على اشكال كثيرة
من هذا الكتاب وكتاب ابلونيوس ولا يخفى ان ترتيب تلك الرسالة
لاتمام هذا المطلب بهذا الوجه تحجير على تقصير اقليدس ونقصان كتابه
عما يحتاج اليه في اثبات هذا الشكل من الاشكال الكثيرة المبتنية في
كتاب اخر وقد سنح لي في توجيه هذا المقام وجهان مغنيان عما تجشم قدس
سره في تلك الرسالة يمكن ان يعتذر بهما عن جانب اقليدس ويصلح
باستظهارهما كتابه ارجو ان يقبل عليهما بوجوه الانصاف من اهله احدهما
انه قد عرفت الاشارة الى ان المهندسين لم يتحاشوا عن ابتناء مسائلها على الاصول
الثابتة في الطبيعيات كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح والمستقيم والمنحني
والدائرة كما اشعر به في اوايل الكتاب المذكور فيجوز على ذلك ان يكون امكان

وجود

وجود كرة تساوي اي مجسم يفرض في هذه المسئلة مبنيا على ما هو من مقرراتهم
التي لم يشك احد منهم فيها من عدم اباء شيء من الاجسام البسيطة لذاته عن
الكروية التي هي الشكل الطبيعي له بل وجوب كونه عليها عند ارتفاع القواسر الخارجية
فان تجويز ابتناء الهندسيات على بعض من اصولهم المقررة دون بعض تحكم
ولا باس بعدم اشعار اقليدس به ههنا بخصوصه اذا كان ذلك امرا معلوما
شائعا عند جميع المهندسين وثانيهما انه يكفي ههنا توهم الصغر والكبر للكرة
الثانية بحركتها الكمية على سبيل التكاثف والتخلخل الى اية مرتبة يحتاج اثبات
المطلوب اليها مع حفظ الشكل في جميع المراتب فلا محالة اذا لم تكن النسبة المفروضة
كنسبة الاولى الى الثانية فلتكن كنسبتها الى بعض تلك المراتب لعدم خلوها
عما يطابقه لاعتبار التدريج المستلزم لانتفاء الطفرة وباب امثال هذا التوهم
غير مسدود في شيء من الهندسيات بل المدار في الاكثر عليها حتى انه لم يعتبر
فيها امكان التحقق والفعلية في شيء من المتوهمات بل لو لم يعم المستحيلات لا تقدح
اكثر التعميمات المشتملة عليها كليا هم كحكمهم في الشكل الخامس بتساوي الزاويتين
اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين بدون تخصيص بما لم يكن كل من ساقيه
مساويا القطر الفلك الاعظم مع ان البيان فيه مشتمل على فرض اخراج الساقين
المستحيل في مثل هذه الصورة وقد مر شيوع اجراء مثله من المحصلين في
غير الهندسيات ايضا كما استعملوه في البرهان السلمي وغيره فتذكر البحث الثالث
قد اشتهر بين اهل الهيئة في بيان عدم قدح التضاريس التي على الارض من جهة
الجبال والاغوار في كرويتها الحسية ان نسبة الجبال اليها كنسبة جرم سبع عرض

ذكر ابو ريحان ... في ... الارض ... على ... المقر ...

الرومي

شعيرة الى كرة قطرها ذراع تقريبا ولا يخلو كلام القوم في تقرير هذا التشابه من
غموض واخلاق مع اسهاب مخل او تطويل ممل فان الشارح الجغميني الملخص مع مبالغته
في حسن التحرير قال في هذا المقام وذلك لانهم ذكروا ان قطر الارض على ما وجده
المتقدمون الفان وخمسمائة واربعون فرسخا تقريبا وان ارتفاع اعظم
الجبال فرسخان وثلث فرسخ وهو خمسة امثال نصف فرسخ تقريبا ثم بينوا ان
نسبة نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع بان قسموا
عدد ضعف فراسخ القطر وهو خمسة الاف وثمانون على عدد شعيرات الذراع و
هو مائة واربعة واربعون اذ الاصبع ست شعيرات معتدلة مضمومة بطون
بعضها الى ظهور بعض فخرج خمسة وثلثون بالتقريب ولان نسبة الخارج من القسمة
الى المقسوم كنسبة الواحد الى المقسوم عليه ابدا يكون نسبة خمسة وثلثين الى عدد
ضعف الفراسخ كنسبة الواحد الى عدد شعيرات الذراع اعني نسبة شعيرة الى ذراع
بل يكون نسبة خمس سبع خمسة وثلثين وهو الواحد الى عدد ضعف فراسخ القطر
اعني نسبة نصف فرسخ الى القطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع فنسبة
ارتفاع اعظم الجبال الذي هو خمسة امثال نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة سبع
عرض شعيرة الى الذراع وهي نسبة الواحد الى الف وثمانية ويلزم من ذلك ان يكون
نسبة كرة قطرها مقدار ذلك الارتفاع الى كرة الارض كنسبة كرة قطرها سبع عرض
شعيرة الى كرة قطرها ذراع وهي نسبة الواحد الى الف الف الف واربعة وعشرين
الف الف ومائة واثنين وتسعين الفا وخمسمائة واثني عشر ويكتبه
بالارقام الهندسية هكذا ١٠٢٤١٩٢٥١٢ كما لا يخفى على من دربة في علم

الهندسة

الهندسة والحساب فاذا نزلنا كلا من الجبل والسبع منزلة الكرة يكون نسبة
اعظم الجبال الى كرة الارض كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع و
لذلك وقع في عبارة كثير من المحققين ما يدل بظاهره على ذلك واحالوه على ما
بينوه مع انهم لم يبينوا الا تماثل النسبتين اللتين ذكرناهما اولا انتهى وهذا كما
ترى فالتقرير الواضح اللائق بهذا المطلوب ان يقال ان ارتفاع اعظم الجبال بالتتبع
لا يزيد على فرسخين وثلث فرسخ وقطر الارض على ما استنبطه جمع من مشاهير
المتقدمين والمتاخرين من قدر محيطها المعلوم لهم من مساحة قدر درجة
واحدة منه هو الفان وخمسمائة واربعون فرسخا فالقطر المذكور
يزيد على الف مثل الارتفاع المذكور باكثر من مائتين واما الذراع فهي بناء على اتفاق
عند المحدثين اربعة وعشرون اصبعا والاصبع ست شعيرات تزيد على الف
مثل سبع عرض الشعيرة باقل من عشرة فنسبة الارتفاع الى القطر هي كنسبة السبع ٥
المذكور الى الذراع تقريبا واصغر منها بما يقتضيه التفاوت المذكور تحقيقا وبعد
فرض كل من الاقدار المذكورة قطر الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة يرتقي كل
من النسبتين بين الكرتين الى مثل نسبة الواحد الى الف الف الف تقريبا وبكثير على
التحقيق واعتبار التفاوت بعد التثليث يتبين ان نسبة الجبل الى الارض اصغر بكثير
من نسبة كرة سبع عرض الشعيرة الى كرة الذراع وهو فوق المطلوب هذا على تقدير
اخذ الذراع على راي المحدثين وقطر الارض على راي القدماء ولو اخذا على راي
واحد او عكس لتغيرت النسبة فان الذراع عند القدماء اثنان وثلثون اصبعا
والقطر عند المحدثين الفان ومائة واربعة وستون فرسخا تقريبا فقس

تقرير واضح لبيان النسبة المذكورة

نسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع المعروف بين القدماء اصغر من نسبة الواحد
الى الالف ونسبة ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الارض المعتبر عند المحدثين
اعظم منها ولكن امثال هذا التفاوت لا تقدح فى اصل المطلوب كما لا يخفى
وليعلم ان المطلوب من عدم قدح تلك الامور فى كرويتها الحسية كما فهم المتاخرون
هو انها لا تخل بشكل جملتها قال صاحب الحفر فيه هذه التضاريس لا تقدح فى كونها
كرية الشكل كالبيضة لو الزقت بها حبات شعير لم يقدح ذلك فى شكل جملتها انتهى
وفيه نظر اما اولا فلان كون الارض او البيضة حينئذ على الشكل الكروى او
البيضى عند الحس ممنوع وكيف يمكن دعوى ذلك مع ما يرى على كل منهما مما
يخرج به الشكل عما اعتبروا فيه وعرفوه به واما ثانيا فلان المطلوب على ذلك اوسع
من ان يحتاج بيانه الى التدقيقات المذكورة فان البيضة مثلا كما انها لا يخرج شكل
جملتها عن البيضية بالزاق حبات من الشعير بها كذلك لا يخرج عنها بالزاق
حبات من الحمص بل اكبر منها بها وهو ظاهر فيلزم بهذه النسبة ان لا يقدح فى
شكل جملة الارض جبال مفروضة على ارتفاع خمسين فرسخا بل اكثر فلا يبقى شبهة
فى عدم اخلال الواقع منها فيه فيصير البحث عن هذه المسئلة على نحو ما تجشم فيها
ارباب الصناعة ركيكا جدا فلا يخفى انه يمكن حمل المطلوب فى هذا المقام على ادق
مما فهموا وهو ان الجبال والوهاد الواقعة على سطح الارض غير محسوسة عادة
عند الاحساس بجملة كرة الارض على ما هى عليه فى الواقع بيانه ان رؤية الاشياء
تختلف بالقرب والبعد فيرى القريب اعظم مما هو الواقع والبعيد اصغر منه
وهو ظاهر وقد اطبق القائلون بالانطباع وبخروج الشعاع كلهم على ان هذا

الاختلاف

الاختلاف فى رؤية المرئى بسبب القرب والبعد انما هو تابع لاختلاف الزاوية
الحاصلة عند مركز الجليدية فى راس المخروط الشعاعى بحسب التوهم او بحسب الواقع
عند انطباق قاعدته على سطح المرئى فكلما قرب المرئى عظمت تلك الزاوية وكلما
بعد صغرت وقد تقرر ايضا بين محققيهم على ما هو مصرح به فى ملتقطات افلاطون ان
رؤية الشئ على ما هو عليه انما هى فى حالة تكون البعد بين الرائى والمرئى على قدر
يقتضى ان يكون الزاوية المذكورة قائمة فبناء على ذلك اذا فرضت الزاوية المذكورة
بالنسبة الى المرئى قائمة يجب ان يكون البعد بين راس المخروط وقاعدته المحيطة بالمرئى
بقدر نصف قطر قاعدته كما لا يخفى على من له الف بالاصول الهندسية فلما كان قطر
الارض على ما مر بيانه الفى فرسخ بلا شبهة لا تكون مرئية على ما هى عليه من دون
الف فرسخ ومعلوم ان الجبال والوهاد المذكورة غير محسوسة عادة عند هذا
البعد من المسافة فلا يكون لها قدر محسوس عند الارض بالمعنى الذى مهدنا
وقد ظهر من تقريرنا هذا ان بيان هذا المطلوب لا يحتاج الى اثبات تشابه نسبة
اعظم الجبال الى الارض مع نسبة سبع عرض شعيرة الى الكرة المذكورة كما تجشموه
بل يكفى فيه ان يقال ان جملة الارض لا ترى على ما هو الواقع الا فى بعد كذا ومعلوم
ضرورة ان اعظم الجبال غير محسوس من هناك فليس لها قدر محسوس عندها ومن
تامل فى ساير مطالبهم التى تقرب من هذا المطلب عرف انه على ما حملناه عليه ان ابيها
ما فهموه منه من جملتها ما حكموا بان الارض ليست بذات قدر محسوس عند
فلك المريخ وما فوقه من الافلاك بل هى كالنقطة بالنسبة اليها بناء على عدم الفرق
بحسب الحس بين السطح المار بوجه الارض الفاصل بين الظاهر والخفى من تلك

الافلاك وبين السطح المار بمركز الكل الموازي لذلك السطح وما ذلك الا
لبعد فلك المريخ وما فوقه عنا الى حد يكون حكم قدر نصف قطر الارض
الفاصل بين الافقين المذكورين هنالك عند حواسنا الحكم قدر ارتفاع
اعظم الجبال من المسافة البعيدة عنا بقدر نصف قطر الارض ولذلك
حكموا فيما لم يكن بعده عنا في تلك المرتبة كفلك القمر بان الارض هي ذات قدر
محسوس عنده بدلالة الخسوف واختلاف المنظر وما ثبت ايضا عند [علماء]
الابعاد والاجرام من ان بعد مقعر فلك القمر عن مركز العالم اقل من
اربعين مثلا لنصف قطر الارض وبعد محدبه عنه قريب من ضعف ذلك شاهد
على ان كرة الارض عند فلك القمر ليست في مرتبة ما لا يحس به عند الاحساس كيف
وجرم القمر مع انه على ما ثبت عندهم اقل من ثلث جرم الارض يرى عنده كما ترى
فان قلت كون الارض محسوسة عند فلك القمر مناف لما اشتمل عليه ما رواه
الصدوق رحمه الله في باب ذكر عظمة الله جل جلاله من كتاب التوحيد
موافقا لما روي في الروضة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله
عليه وآله في جواب سؤال زينب العطارة الحولاء عن عظمة الله عز وجل حيث
انه صلى الله عليه وآله بعد ما ذكر لها ان الارض بمن عليها عند التي تحتها
كحلقة في فلاة قي وهاتان بمن فيهما ومن عليهما عند التي تحتهما كحلقة في فلاة
قي وهكذا الى السابعة ذكر ان الارضين السبع بمن فيهن ومن عليهن على
ظهر الديك كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان الجميع على الصخرة والجميع على الحوت
والجميع عند البحر المظلم والجميع عند الهواء والجميع عند الثرى ثم

الجميع

الجميع عند السماء الاولى كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان هذا كله والسماء الدنيا
ومن عليها ومن فيها عند جميع التي فوقها من السموات كذلك وهكذا ذكر
النسبة بين كل من ساير السموات وبين جميع ما تحته ثم بين كل من البحر المكفوف
وجبال البرد والهواء التي تحار فيه القلوب وحجب النور والكرسي والعرش
وبين جميع ما ذكر قبله انتهى الحديث بمضمونه قلت لا يمكن ان يحمل النسب [التي]
ذكرت بين هذه الموجودات في هذا الحديث على النسب المقدارية التي اعتبر
مثلها بين الحلقة والفلاة اللتين هما المشبه بهما في جميع المراتب فانه خلاف ما
تدل عليه العقول الصحيحة السليمة بعد التامل في البراهين الهندسية و
الحسابية التي لا يحوم بها الشك اصلا ولا يعتريها الشبهة قطعا ولذلك
حمل الاستاد دام ظله في شرح الروضة ما اشتمل عليها هذا الحديث من وجوه
التشبيه على ارتفاع محل كل من تلك الموجودات عما اتصل به ولا يخفى انه يجوز ان
يحمل ايضا على ان نسبة الحكم والمصالح المرعية في خلق كل من تلك المراتب الى ما روعي
فيما ذكر بعده كنسبة مقدار الحلقة الى الفلاة ليدل على ان ما يمكننا ان نشاهده او
ندركه من آثار صنعه وعجايب حكمته في الشواهد ليس له نسبة محسوسة الى
ادنى ما هو محجوب عنا فكيف الى ما فوقه والعلم عند الله واهله البحث الرابع
قد تقرر بين علماء الطبيعيين ان النسبة التي بين الاجسام المتماثلة الحقيقة بحسب
الوزن متكافية مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن الثقيل
مثلا الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس وبعبارة
اخرى ان نسبة مكان اثقل المتساويين في الوزن الى مكان اخفهما كنسبة وزن اخف

رابع تقرير ان النسبة الحجمية فيما بين الاجسام متكافئة مع النسبة الوزنية فيما بينها

بلغ مقابلة

المتساويين في المكان الى وزن اثقلهما والسر فيه ان التخالف النوعي بل الصنفي بل التشخصي
بين اكثر الاجسام موجب لاختلافهما حجما ووزنا لقلة اتفاق اوضاع الاجزاء
المتخللة اليها في خصوص مرتبة من كيفية التكاثف والتخلخل والاندماج والانتفاش
وما يجري مجريهما وامثال تلك الكيفيات هي العمدة في سببية كلا الاختلافين اما
الحجم فظاهر واما الوزن فلانه امر اضافي بين ذوي حجمين متساويين وظاهر
ان الالطف منهما بالاسباب المذكورة اخف من اكثفهما وبالعكس وربما يعرض
الاختلافان المذكوران في جسم واحد شخصي ايضا بحسب الوقتين فان الماء الذي
لحد مخصوص من اناء قد يرتفع وقد ينزل عن الحد المذكور بسبب عروض الحرارة
والبرودة المقتضيتين للتخلخل والتكاثف الموجبين لازدياد الحجم وانتقاصه
كما هو مشاهد فيما صب في قارورة مسدودة الراس عند اختلاف الهواء المجاور لها
حرارة وبرودة فان قيل اختلاف الماء المذكور في الحجم بحسب الوقتين معلوم
بالحس واما اختلافه في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في الحالتين على وزن واحد
فيمكن ان تنتقض كليتهم المذكورة بمثل هذه الصورة لظهور حصول التفاوت
في الحجم دون الوزن قلنا كون هذا الماء على وزن واحد في الوقتين بمعنى عدم
تغيره بالنسبة الى الخارج لا ينافي تغيره بالنسبة الى نفسه بحسب الحالين وهو واقع
فالظاهر ان القطعة المفروضة من المتخلخل على حجم المتكاثف اخف منه لكونه
جزءا منه وهو المراد فيما نحن فيه كما اشرنا اليه بانه اضافي بين شيئين متساويين
في الحجم كيف ولو لم يعتبر ذلك لما كان الحجر اثقل من القطن لجواز مساواتهما بل رجحان
القطن عليه عند تفاوتهما في الحجم فظهر ان الجسمين المتخالفين يكونان عند تساويهما

حجما متفاوتين وزنا وبالعكس الا نادرا على ما اشتهر في النحاس والشبه مع انهما ايضا
عند التحقيق لا يخلوان من تفاوت قليل غير معتبر من قلته فان النحاس على
ما نقل صاحب البهائية في الحساب عن محققي الحكماء اثقل من الشبه بازيد من
الفي مثقال في جسم مكعب ذراع وبالجملة لما كان عظم الحجم وخفة الوزن وكذا
الصغر والثقل مسببين من علة واحدة كما عرفت تكون النسبة بين وزني الخفيف
والثقيل المتساويين حجما تابعة للنسبة بين حجميهما على تقدير التساوي في الوزن
كما هو المطلوب وقد استخرج حذاق قدماء الحكماء قدر النسبة بين اوزان ٥
انواع الفلزات وغيرها بناء على الغالب من اصنافها واشخاصها بغرض بعض من
الحيل المقاصد المحتاج اليها في صنائعهم المعدودة من فروع الطبيعيات كا
لكيميا على نحو ما اشار الى بعضها ابو نصر في بعض قطعاته التي اشتمل عليها منظومته الموسومة بالنصاب
في اللغة تارة بحساب الجمل في قوله ٥ زر فلز مستوى الحجم راجون بركشي ٥ اختلاف
وزن دارد هريكي با اشتباه ٥ زر لكن زيبق لم اسرب دهن ارزيز حل ٥ فضه ند آهن
يكص وشبه مه روى ماه ٥ وتارة بالتصريح في قوله ٥ زر وصد و يك جون هفتاد و يك زر سيماب
چل وشش است ارزيز سي وهشت شمار ٥ ذهب صد است وسرب پنجه ونه
آهن چل ريخ وص چل وپنج است ونقره پنجه وچار ٥ ولا يخفى انه يمكن بناء على
هذه الضوابط في تلك الفلزات استعلام الخالص من المغشوش في كل منها سوى ٥
المتساويين وزنا وحجما باستعلام قدر وزنه وحجمه بالنسبة الى خالصه فانه ان وافقه
في كل منهما فهو خالص وان خالفه في احدهما مع موافقته في الاخر فهو مغشوش و
طريق استعلام وزنه مع خالصه فيما يمكن ان يوزن بالميزان او القبان كما هو

التابع ظاهر واما فيما لم يكن ذلك المانع كالثقل الفاحش فطريقه ان يوضع في سفينة او
شبهها ويحفظ حد انحطاطها بثقله عن سطح الماء ثم يقاس بها ما اريد ان يقاس به كذلك
على نحو ما روى عن امير المؤمنين عم فيما قضى به على الحدادين في البصرة من وزن باب
من حديد اشتروه من قوم لعدة نزاعهم في قدر وزنه وطريق استعلام توافق الجسم
ويخالفه بين جسمين على اى شكل كانا ان يلقى احدهما في ظرف ويصب عليه الماء
حتى يعلوه ويعلم حد ارتفاعه فيخرج ثم يلقى الآخر فان كان ارتفاع الماء في الحالتين
على حد واحد فهما على حجم واحد والا فلا هذا طريق تمييز الخالص من المغشوش و
استعلام اصل الغش واما استعلام قدر الغش في المغشوش باستعانة هذه الضوابط
فلم يصل الينا فيه شئ من الاذكياء ولكنا قد تفطنا بطريق له في سالف الزمان و
قررناه في فارسية افردناها البيانه وسميناها بالعيارية المختصر ان ننظر اولا الى قدر
تفاوت وزن المغشوش عن خالصه في جثة مفروضة فيحفظ ثم ينظر الى قدر تفاوت
وزن جوهرى المغشوش والمغشوش منه على تقدير خلوصهما في هذه الجثة على ما تقتضيه
الضوابط فيحفظ ايضا ثم ينسب المحفوظ الاول الى الثاني فيكون الغش بقدر هذه النسبة
من هذه الجثة والخالص هو الباقي مثاله اذا تحقق مغشوشية قدر من ذهب في
جثة مائة مثقال من خالصه بالحديد مثلا فخرج تسعين مثقالا اى انتقص عن قدر
خالصه بعشرة مثاقيل حفظنا العشرة ثم نظرنا الى قدر تفاوت وزني الذهب والحديد
في تلك الجثة فكان ستين مثقالا فلما كان نسبة العشرة الى الستين بالسدس حكمنا
بان سدس هذه الجثة هو حديد والباقي هو الذهب الخالص فيكون ستة مثاقيل
واربعة اسداس مثقال من التسعين المذكور حديدا والباقي ذهبا وان خرج خمسة و

بيان طريق استعلام قدر وزن الغش في المغشوش بمعونة جميع ... النسبة المذكورة ...

وثمانين مثقالا نسبنا الخمسة عشر الى الستين وحكمنا بان ربع الجثة مشغول بالحديد و
الباقي بالذهب فيكون عشرة مثاقيل فيها حديدا وخمسة وسبعون ذهبا وعلى هذا
القياس جميع المراتب وسائر الفلزات وبرهان هذا الطريق اما من جهة اللمية فان
ان قدر تفاوت وزن المغشوش والمغشوش منه بالنسبة الى جثة واحدة كالستين بين
وزني الذهب والحديد في الجثة المفروضة هو بمنزلة المسافة بين الفلزين يعني ان الفلز العالي
مثلا اذا انحط عن مرتبته بسبب الغش بالسافل قرب منه بقطع بعض تلك المسافة فكلما
ازداد الغش ازداد القرب بقطع الاكثر حتى انه لو امكن بسبب كثرة الغش ان يتحد الفلز
مع السافل في الحقيقة لامكن ان يقطع جميع المسافة وبالعكس فمجموع هذه المسافة
هو مقياس قدر التنزل عن الخلوص فاذا قيس هذا القدر به بالنسبة فهي قدر الغش في
الجثة المفروضة كما صورنا واما من جهة الان فهو ان قدر الغش لو لم يكن مساويا
لقدر النسبة المذكورة لكان اما زائدا عليه او ناقصا عنه وبطلان احتمال الزيادة
والنقصان معلوم بالسبر والتتبع فانه لو كان قدر الحديد في الصورة الاولى من
مثالنا مثلا ازيد من ستة مثاقيل واربعة اسداس مثقال او انقص منه فرضنا
ثمانية عشر مثاقيل فكان شاغلا لربع الجثة المفروضة فيبقى منها الشغل الخالص من
الذهب ثلثة ارباعها وثلثة ارباع المائة خمسة وسبعون فيصير المجموع خمسة
وثمانين لا التسعين كما هو المفروض هف وتارة خمسة مثاقيل فكان شاغلا لثمن
الجثة المفروضة فيبقى منها الخالص سبعة اثمانها وسبعة اثمان المائة سبعة وثمانون
ونصف فيصير المجموع اثنين وتسعين ونصفا لا التسعين هف وهكذا كلما
يفرض من مراتب الزيادة والنقصان يستلزم الخلف فيظهر ان قدر الغش يجب ان

تقرير البرهان على ... الاستعلام المذكور ...

بكون مساويا القدر النسبة المذكورة حتى يوافق الغرض المذكور وايضا مطابقة القدر
المذكور لتلك النسبة مطردة فى اى صورة يفرض بلا تخلف فقط فيكون هو المناط فى
الجميع فتدبر هذا على تقدير ان يكون خصوصية جوهر الغش معلومة بوجه اخر كما صورنا
لعدم امكان تحصيل العلم بالخصوصية من هذا المسلك لوجوه اولها امكان تحقق
فلزين متساويين جما ووزنا كالنحاس والشبه فاحتمال كون الغش من هذا او من
ذاك قائم ولا يمكن ان يتعين بهذا المسلك لابتنائه على اختلاف الوزن والحجم و
ثانيها امكان مساواة فلز بسيط مع مركب من فلزين او اكثر وزنا وحجما كالشبه مع المركب
من الفضة والرصاص بالمناصفة وكالنحاس مع المركب من الرصاص والاسرب بالثلث
والثلثان فلو كان قدر من الذهب مغشوشا بمثقالين من الشبه لكان موافقا
لذلك القدر على تقدير كونه مغشوشا بمثقال من الفضة ومثقال من الرصاص وكذلك
لو كان مغشوشا بثلثة مثاقيل من النحاس لكان موافقا لما كان مغشوشا بثلثة
بمثقال من الاسرب ومثقالين من الرصاص فلا يمكن ان يتعين شئ من الاحتمالين
المتوافقين بما يبتنى على الاختلاف وثالثها امكان حصول النقصان الخاص مثلا من
قدر الخالص بعلل شتى على سبيل البدلية فانه كما يجوز ان يكون نقصان الذهب
من مائة الى تسعين او ثمانين او نقصان الفضة عن اربعة وخمسين الى اربعين او
ثلثين معللا بمداخلة قدر خاص من الحديد مقتضى لذلك يجوز ان يكون معللا
بمداخلة قدر اكثر منه من الرصاص مقتضى لما يقتضيه بعينه وهكذا فلا يمكن ان يدل النقصان
الخاص على خصوص شئ من علله المحتملة فتامل وقس على تلك الفلزات فى امكان تحقيق
قدر الغش حال غيرها من الاجسام عند معلومية نسبة بعضها الى بعض وزنا وحجما

بيان عدم امكان استعلام القدر بدون العلم بخصوصية جوهر الغش

اجراء الطريق فى استعلام الذكور وغير الفلزات من الاجناس الاخر

كالخل واللبن والعسل والدبس والزيت والنفط من المائعات وكالشمع والشحم
والقير مما فى حكمها والحاصل ان المغشوش والمغشوش منه من اى جنس كانا بعد
كونهما معلومى الجوهر والنسبة وزنا وحجما يمكن ان يستخرج بمعاونة تلك الاعمال
قدر وزن كل منهما عن قدر مجموع حجمهما على نحو ما اوضحناه فى الامثلة السالفة
ولا يخفى انه يمكن ايضا عكس ذلك بان يستخرج قدر حجم كل منهما عن قدر حجم مجموع
وزنهما ولكن المطلوب الاصلى فى الفلزات غالبا استعلام وزنها لكونه مضبوطا
بالمثاقيل والقراريط والطساسيج ونحوها ولذا اقتصرنا فيها عليه نعم ربما ينتفع بهذا
العكس فى المائعات وما فى حكمها بناء على تعارف ضبطها بالاكيال المعروفة ايضا
كضبطها بالاوزان فعند معلومية وزن شئ منها وظهور كونه مغشوشا بنوع اخر
يمكن استعلام قدر الغش فيه بالنظر الى تفاوت قدر حجمه عن حجم الخالص منه
عند كونه على وزن مفروض ثم نسبته الى قدر تفاوت الحجمين فى هذا الوزن
على تقدير خلوصهما على عكس ما صورناه فى الفلزات مثلا انا عرفنا فى قدر معلوم
الوزن من الخل كعشرة امنان انه مغشوش بالماء ويكون التفاوت بين وزن خالصيهما
بالنسبة الى كيل معين مضبوطا كان يكون عشرة امنان الخل الخالص بعشرة من
هذا الكيل وعشرة امنان الماء ستة عشر منه فخرج خمسة عشر فينسب الواحد الذى
هو قدر تفاوت هذا الخل عن خالصه الى الاثنين الذى هو قدر تفاوت
الخالصين بالنصف فيحكم بان نصف هذا الوزن وهو خمسة امنان ماء ونصفه
الاخر خل وعلى هذا القياس ووجهه ظاهر مما تقدم واذا اتقنت هذا الاصل
فربما ينفعك احيانا فى غير الاجناس المذكورة كالحبوب والبزور فان الحنطة

بيان امكان استعلام قدر حجم كل من جنسين مغشوش احدهما بالاخر عن وزن مجموعهما بعكس الطريق المذكور

اجراء الطريق المذكور فى استعلام الحجوم او الاكيال الاوزان فى الحبوب والبزور

الشعير مثلا اذا اختلطا وجهل قدر النسبة بينهما فيمكن ان يستعلم بعد رعاية الوزن
والكيل واستخراج النسبة بين خالصيهما فيهما قدر وزن كل منهما عن قدر كيل المجموع
وبالعكس على نحو ما صورنا في غيرها فتبين من تقرير تلك المراتب ان العلم بنسبة
اوزان الاجسام الى اكيالها وبالعكس لكونه اصلا في استخراج احدهما من الآخر
وهو مما يحتاج اليه كثيرا امر مطلوب كثير النفع في احوال المعاش بل في نحو الكر من
الماء والعصير من العنب من المسائل الشرعية ايضا لمن اراد رعاية الاحتياط فيهما
وتحقيق هاتين المسئلتين على وجه يتضح بهما اشرنا اليه يحتاج الى تمهيد مقدمة
في بيان بعض المقادير المنصوصة المبني عليه كثير من الاحكام الشرعية كالدرهم
والمثقال الشرعيين والرطل والمد والصاع مع بعض المقادير المضبوطة العرفية
بين الناس في هذه الازمان في اكثر بلاد العجم كالمثقال الصيرفي والمن التبريزي
وبيان نسبة بعضها الى بعض فنقول اما الدرهم الشرعي المعتبر في نصاب زكوة
الفضة والقطع ومقدار الديات والجزية وغير ذلك ويقال له الوزنة ايضا فهو على
وزن ثمان واربعين شعيرة متوسطة اتفاقا واما المثقال الشرعي المعتبر في
نصاب زكوة الذهب وغيره المعبر عنه بالدينار ايضا فهو على وزن ثمان وستين
شعيرة واربعة اسباع شعيرة كذلك فوزن كل درهم موافق لسبعة اعشار
دينار وبعبارة اخرى لنصف دينار وخمسه ووزن كل دينار موافق لدرهم
وثلثة اسباع درهم فيكون عشرة دراهم مساوية في الوزن لسبعة دنانير و
اما الرطل المعتبر في قدر الكر من الماء وغيره فالعراقي منه ويقال له البغدادي
ايضا مقداره عند جمهور الخاصة والرافعي من العامة مائة وثلثين درهما شرعيا

موافقا

موافقا لاحد وتسعين مثقالا شرعيا وعند جمهور العامة والعلامة الحلي رحمه
الله من الخاصة مائة وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم موافقا لتسعين
مثقالا شرعيا والمدني منه مقدار رطل ونصف بالعراقي اتفاقا والمكي رطلين
عراقيين كذلك فيجري فيهما ايضا مقتضى الخلاف المذكور فيه واما المد المعتبر
في قدر ماء الوضوء وبعض الكفارات وغيرهما ففي تقديره اقوال فصلناها
في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير ازيدها قدرا واقويها مستندا ما اتفق
عليه جمهور فقهائنا رحمهم الله من انه رطلان وربع بالعراقي واقلها قدرا واضعفها
سندا عندهم ما نسب الى ابن ابي نصر البزنطي رحمه الله من انه رطل وربع بالعراقي
وبالجملة لا يخلو قدر المد عند الامامية رضوان الله عليهم بعد ملاحظة
الاختلاف الواقع في الرطل العراقي بينهم كما مر عن احد اربعة احتمالات اولها
ان يكون مائتين واثنين وتسعين درهما شرعيا ونصف درهم وهو مائتان
واربعة مثاقيل شرعية وثلثة ارباع مثقال وثانيها ان يكون مائتين وتسعة
وثمانين درهما وسبعي درهم وهو مائتان واثنان ونصف مثقال وثالثها
ان يكون مائة واثنين وستين درهما ونصف درهم وهو مائة وثلثة عشر مثقالا و
ثلثة ارباع مثقال ورابعها ان يكون مائة وستين درهما وخمسة اسباع درهم هو
مائة واثنا عشر مثقالا ونصف مثقال ~~ونصف مثقال~~ فالاول موافق لقول جمهور
الخاصة في قدر الرطل العراقي والثاني لقول العلامة الحلي فيه والثالث لقول
البزنطي على تقدير موافقته في قدر الرطل مع جمهور الخاصة والرابع لقوله على
تقدير موافقته فيه للعلامة فان مذهبه في قدر هذا الرطل غير معلوم محتمل

لامرين واما الصاع المعتبر في زكوة الفطر وغيره فهو مقدر باربعة امداد
اتفاقا وما وقع في بعض الروايات من ان صاع النبي صلى الله عليه وآله خمسة امداد محمول على وهم
الراوي او غيره من التأويلات كما اشار اليه الشيخ رحمه الله في التهذيب ففي الصاع
ايضا يجري اربعة احتمالات اولها كونه الفا ومائة وسبعين درهما يبلغ ثمانمائة وتسعة
عشر مثقالا ينتهي الى تسعة ارطال عراقية بالمعنى الاول وهو اربعة امثال المد على قول
الجمهور وهو منتهى الاقوال في طرف الزيادة ويقابله في طرف النقصان القول الاخير
للبزنطي اي كونه ستمائة واثنين واربعين درهما وستة اسباع درهم يبلغ اربعمائة وخمسين
مثقالا ينتهي الى خمسة ارطال بالمعنى الاخير وباقي الاحتمالات على هذا القياس و
اما المثقال الصيرفي فهو على ما وزنا مع شعيرات متوسطة حصلناها في المدينة
المشرفة وراعينا في وزنه كمال الاحتياط والتدقيق يبلغ اربعا وثمانين شعيرة مساوية
لدرهم شرعي وتسعة اجزاء من اربعين جزءا منه وبعبارة اخرى لمثقال وخمس
مثقال وثمن خمسه فيكون تسعة واربعون مثقالا شرعيا موافقا لاربعين مثقالا
صيرفيا فالمشهور ان المسكوك من الذهب الموسوم بالاشرفي المعروف في زماننا
موافق في الوزن للمثقال الشرعي ومع ذلك مساو لثلاثة ارباع المثقال الصيرفي فيستلزم
ان يكون المثقال الشرعي على وزن ثلث وستين شعيرة وهو خلاف ما اتفق عليه
كما مر او يكون المثقال الصيرفي على وزن احدى وتسعين شعيرة وثلاثة اسباع
شعيرة وهو مع كونه خلاف ما شاهدناه عيانا كما بيّنا لم نسمع ان يقول به احد وان
قال بعض من وازنه بشعيرات العراق باكثر من ذلك كما فصلناه في ميزان المقادير
فتأمل فيكون قدر الرطل العراقي بهذا المثقال الصيرفي على تفسير جمهور الخاصة يبلغ الى

وثلثه ارباع درهم موافقة لمثقال شرعي ۱۲

اربعة وسبعين مثقالا وسبعي مثقال وعلى تفسير العلامة الى ثلثة وسبعين
مثقالا وثلثة وعشرين جزءا من مثقال ويكون قدر المد بهذا المثقال عند جمهور الخاصة
مائة وسبعة وستين مثقالا وسبع مثقال وعند العلامة مائة وخمسة وستين
مثقالا وخمسة عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال وعند البزنطي
على الاحتمال الاول لمذهبه اثنين وتسعين مثقالا وستة اسباع مثقال وعلى
الاحتمال الاخير احدا وتسعين مثقالا واحدا واربعين جزءا من تسعة واربعين
جزءا من مثقال فيكون قدر الصاع بهذا المثقال في كل مذهب اربعة امثال المد
فينتهي اكثر تقديراته الموافق لمذهب جمهور الخاصة الى ستمائة وثمانية وستين
مثقالا واربعة اسباع مثقال واقل تقديراته الموافق للاحتمال الاخير من مذهب البزنطي
الى ثلثمائة وسبعة وستين مثقالا وسبعة عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا
من مثقال والباقي على هذا القياس واما المن التبريزي فهو في زماننا موافق
لستمائة مثقال صيرفي فيكون بالدراهم الشرعية الفا وخمسين درهما وبالمثاقيل الشرعية
سبعمائة وخمسة وثلثين وبالارطال العراقية على تفسير جمهور الخاصة ثمانية ارطال
وجزءا من ثلثة عشر جزءا من رطل هو خمسة مثاقيل وخمسة اسباع مثقال وعلى تفسير العلامة
ثمانية ارطال وسدس رطل هو اثنا عشر مثقالا واثنا عشر جزءا من تسعة واربعين
جزءا من مثقال ويكون بالمد عند جمهور الخاصة ثلثة امداد وثلثة وعشرين جزءا
من تسعة وثلاثين جزءا من مد وعند العلامة ثلثة امداد وسبعة عشر جزءا من
سبعة وعشرين جزءا من مد وعند البزنطي اما ستة امداد وستة اجزاء من خمسة
عشر جزءا من مد فيكون المن التبريزي ناقصا عن الصاع المعتبر عند جمهور الخاصة

من تسعة واربعين جزءا ۱۲

واما ستة امداد وثمانية اجزاء من خمسة عشر جزءا من مد ۱۲

بثمانية وستين مثقالا صيرفيا واربعة اسباع مثقال وعن الصاع المعتبر عند العلامة
باحد وستين مثقالا واحد عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال
ويكون زايدا على الصاع المعتبر عند البرنطي اما بمائتين وثمانية وعشرين
مثقالا واربعة اسباع مثقال او بمائتين واثنين وثلثين مثقالا واثنين
وثلثين جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال والمقصود من هذا الـ
التفصيل وبيان الاختلافات الواقعة بين الفقهاء في بعض تلك المقادير توضيح
طريق الاحتياط فيهما بالنسبة الى الاعمال المبنية عليها للمكلفين فلا يذهب عليهم
بعد معرفة تلك المراتب ان العمل في المد والصاع المعتبرين في قدر نصاب
الزكوة في الغلات ينبغي ان يكون على مقتضى الاحتمال الاخير من مذهبي البزنطي
فانه اقل جميع التقديرات فيهما والاحتياط هنا الاخذ باقل ما يمكن ان
يكون نصابا بخلاف المد والصاع المعتبرين في الكفارات وماء الطهارة
وزكوة الفطر فان الاخذ باكثر جميع التقديرات فيهما طريق الاحتياط في
العمل بتلك الاحكام فينبغي ان يعمل فيهما على مقتضى المذهب المشهور المنصور
بين جمهور الخاصة فيهما وقد عرفت ان الصاع في هذا المذهب يزيد على
المن التبريزي بعدة مثاقيل لا يبلغ قدرها الى ثمن المن وكذا المد يزيد
على ربع المن المذكور بالنسبة المذكورة فما ذكره الشيخ البهائي رحمه الله في
بحث زكوة الفطر من الجامع العباسي في قدر الصاع من انه من وربع من
بالتبريزي تخمينا افراط في الاحتياط كما ان ما ذكره رحمه الله في شرح الحديث
الخامس من كتاب الاربعين في قدر المد المعتبر في الوضوء من انه على ما

حسباه لا يكاد يزيد على ربع المن التبريزي تقريبا لا يناسب الاحتياط فلا تغفل
ثم ليعلم ان في هذا المقام دقيقة ينبغي التنبيه عليها هي ان المد والصاع من جملة
المقادير المذكورة كانا في الاصل مكيالين معينين بلا شبهة فقدرا حسبما نقل اهل
الضبط من المعصومين صلوات الله عليهم بما عرفت من وزن الدراهم المعينة و
شبههما صونا عما جرت العادة به من سرعة لحوق التغيير بالاكيال بمرور الزمان ومعلوم
عند اهل الخبرة ان الاعيان المختلفة يختلف قدرها وزنا بالنسبة الى كيل معين
فلا يمكن ان يكون صاع من الماء المعتبر في الغسل موافقا في الوزن لصاع من الحنطة
او الشعير المعتبر في زكوة الفطر مثلا فلولا اتفاق كلمة الفقهاء كافة على عدم تفاوت
وزنهما المعتبر عند الشارع بالنسبة الى الاعيان المذكورة لكان الوجه ان يجمع
بين الروايات المختلفة المنقولة في بيان قدر وزنهما بحمل كل منها على وزن نوع معين
من الاعيان مناسب له بان يحمل مثلا ما رواه البزنطي لكونه اقل جميع التقديرات
فيهما على وزن بعض الغلات في باب الزكوة وما رواه جمهور الخاصة لكونه
اكثر جميع التقديرات على وزن الماء في باب الوضوء والغسل وهكذا ولكن
عدم سلوك احد من الفقهاء ههنا هذه الطريقة واتفاق كل منهم في قدر صاع
الماء والغلات وكذا مدهما بوزن معين بلا رعاية التفاوت المذكور بالنسبة
الى الاعيان المذكورة بحسب نفس الامر يقتضي ان يحمل الحال على ان الشريعة
السمحة السهلة سلام الله على مبلغها اقتضت بتلك المسامحة تسهيلا على
عموم المكلفين في الاحكام المبنية عليهما وتفضلا عليهم في عدم تكليفهم بحفظ
وزن خاص لهما بالنسبة الى كل من الاعيان المختلفة ودفعا للحرج المنفي عن الدين

باقتضاء الحكمة الالهية وبالجملة لم يضبط بعد من النبي والائمة عليهم السلم
من ذينك المكيالين الا الوزن المنقول عنهم لهما فكلما يقال الصاع او المد في حكم
من احكام الشريعة المقدسة ينصرف ذهن المتتبعين للحقايق الشرعية الى
الوزنين المخصوصين بلا رعاية حالهما الاصلية اصلا مما تجشم بعض الفقهاء
في بعض الاحكام كنصاب الغلات فذكروا وان قدره بالكيل كذا صاعا و
بالوزن كذا درهما ثم اورد عليه اشكالا في صورة بلوغه كيلا لا وزنا للخفة او
بالعكس للثقل ثم اجتهد وافتى بان الوجوب اقرب لا فائدة فيه لاحد اصلا
وذلك مثل تجشمهم في الاجتهاد والترجيح في مثل كيفية عمل الامام عليه السلم عند
ظهوره وخروجه بالسيف في اهل البغي عليه هل يجوز له عند الظفر عليهم
قسمة اموالهم على عسكره ام لا يجوز لظهور عدم احتياج احد من الرعية
ولا الامام عليه السلم الى هذا الحكم اصلا وان كان معلوما يقينا فضلا عما
كان مستندا الى امارات ظنية هذا حال المد والصاع واما حال الرطل
هل هو ايضا في الاصل من المكاييل فقدر بالوزن المخصوص كالمد والصاع
او كان من الاوزان دايما فمحل تامل فظاهر ما روى في باب ما يفصل
بين دعوى المحق والمبطل في امر الامامة من كتاب الحجة وفي باب النبيذ
من كتاب الاشربة من الكافي في اخر حديث طويل قال الراوي وقلت و
كم كان يسع الشن ماء فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك
قال فقلت بالارطال فقال نعم ارطال بمكيال العراق الحديث يدل على الاول
وظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء مع ما روى في كتاب الاحتجاج

بيان لبعض تجشمات المتشرعين ١٢

بيان حال اصل الرطل هل كان كيلا او وزنا ١٢

عن ابي محمد العسكري عليه السلم في جملة احتجاجات النبي صلعم على اليهود في حديث
طويل ذكر في اثنائه هذه العبارة واشار الى حجر فيه قدر خمسة ارطال وقال
يا ايها الحجر تدحرج فتدحرج الحديث يدل على الثاني وظاهر عبارة صاحب
المغرب يشعر باطلاق الرطل على كل منهما قال الرطل بالفتح والكسر لغة الذي
يوزن او يكال انتهى وبعد ما فصلنا لك هذه المقدمة المشتملة على بيان
ما كان مبهما من الاوزان والاكيال المحتاج اليها مع ما ادرجنا فيها من
الفوائد الجديدة نشرع في تحقيق المسئلتين الموعودتين اما المسئلة الاولى
فاعلم ان فقهائنا رضوان الله عليهم بعد ما اجمعوا على طهارة كل ماء بحسب الاصل
وبقائه عليها حتى يظهر خلافه وعلى نجاسة الماء المتغير بملاقاة النجاسة قليلا
او كثيرا اختلفوا في الماء القليل الملاقي للنجاسة الغير المتغير بها فذهب الجمهور
منهم الى نجاسته ما لم يبلغ قدر كر منه بناء على دلالة ظاهر بعض ثم اجتهد وافتى
بان الوجوب اقرب لا فائدة فيه لاحد اصلا وذلك مثل تجشمهم في الاجتهاد
والترجيح في مثل كيفية عمل الامام عليه السلم عند ظهوره وخروجه بالسيف في
اهل البغي عليه هل يجوز له عند الظفر عليهم قسمة اموالهم على عسكره ام لا
يجوز لظهور عدم احتياج احد من الرعية ولا الامام عليه السلم الى هذا الحكم اصلا
وان كان معلوما يقينا فضلا عما كان مستندا الى امارات ظنية هذا حال المد
الروايات عليها والعمدة في هذا الباب مفهوم ما يدل منها على ان الماء اذا كان قدر كر
لم ينجسه شيء وذهب ابن ابي عقيل ومن تبعه رحمهم الله الى طهارته مطلقا استنادا
باستصحاب الاصل وبمعارضة الروايات المذكورة بروايات اخر تدل على خلافها

هنا على ما هو المشهور المذكور في المختلف وغيره من ان ابن ابي عقيل ساوى بين الماء القليل والكثير فاما الاستاد دام ظله فقد ذكر في شرح الكافي ان الماء القليل الغير المعلوم تغيره بالنجاسة له صورتان احديهما صورة الاحتمال والاشتباه والاخرى صورة العلم بعدم التغير وان ابن ابي عقيل ذهب الى عدم النجاسة في الصورة الثانية دون الاولى وعلى ذلك لا يلزم عليه عدم العمل بمفهوم الروايات المذكورة بناء على ان مفهوم عدم نجاسة الكر بشيء اصلا هو نجاسة غير الكر به في الجملة فيكفي في رعاية مقتضاها الحكم بالنجاسة في الصورة الاولى فقط فلا يشمل الثانية ويمكن ان يستدل على صحة مذهبه على المشهور باجماع الطائفة المحقة على حقية مضمون كل ماء بل كل شيء طاهر ما لم يعلم نجاسته مع ما هو معلوم لكل منصف من عدم حصول العلم بنجاسة القليل الملاقي للنجاسة الغير المتغير بها بمحض ظواهر روايات قابلة للتاويل معارضة بروايات اخر فينتظم قياس على هيئة الشكل الاول صغراه الماء الملاقي للنجاسة الغير المتغير بها ماء غير معلوم النجاسة لتعارض الروايات واحتمال التاويل وكبراه كل ماء غير معلوم النجاسة طاهر بالاجماع فينتج ان الماء المذكور طاهر وتعميم العلم هيهنا على وجه يشمل الظن او تخصيص بغير نفس احكام الله تعالى او بما يشبهه تحكم من غير دليل على هذا التعميم او التخصيص فتدبر وبالجملة طريق انصر بن ابي عقيل ومن تبعه حمل الروايات التي ظاهرها الامر بالاجتناب او النهي عن الاستعمال بالنسبة الى الماء القليل الملاقي للنجاسة مطلقا على الاستحباب او الكراهة جمعا بينها وبين الروايات الدالة على عدم تنجس القليل بمحض الملاقاة ويؤيده اختلاف ما ورد في تقدير

بلغ مقابله

الكر الذي لا ينجسه شيء اختلافا فاحشا فان ذلك بل اصل الاختلاف من دلائل الاستحباب او الكراهة لجواز اختلاف مراتبهما دون الوجوب والحرمة وطريق الجمهور حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب وحرمة الاستعمال في الصورة المذكورة وعدم الاعتماد على ظواهر ما يخالفها لامكان التاويل في اكثرها ورد الباقي بضعف السند وما شابهه واصلاح الاختلاف الواقع في تقدير الكر بحسب الروايات بما يظهر في طي ذكر اختلافهم في قدره واستناد كل منهم الى ما يدل على ما اختاره عنه وتفصيل هذا الاختلاف انه ذهب ابن الجنيد بعد ما وافق القوم في ان مبلغ وزنه الف ومائتا رطل كما سيجيء الى ان تكسيره نحو مائة شبر بحاسبه ان حده قدر القلتين ومبلغه موافق لكل من هذين وذهب القطب الراوندي الى انه ما بلغ مجموع ابعاده الثلثة الى عشرة اشبار ونصف شبر حملا لما يجيء من رواية ابي بصير على الجمع دون الضرب والتكسير كما فهمها جميع من سواه من القوم وهذان المذهبان ما قولان او متروكان عند غيرهما من اعاظم الفقهاء لعدم موافقتهما لظاهر شيء من الروايات المضبوطة المعروفة وهذه الروايات على قسمين قسم يدل على قدره بحسب الوزن وقسم يدل عليه بحسب المساحة التي هي تجري مجرى الكيل اما الاول فالمعتمد عليه المعمول به منها عند جميعهم ما روى ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الكر الف ومائتا رطل فالشيخان وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس رحمهم الله حملوا الرطل المذكور فيها على العراقي نظرا الى حال الراوي فان ابن ابي عمير من اهل العراق والظاهر ان بعض اصحابه الذي روى عنه ايضا كذلك والى ما روى محمد بن مسلم

ذكر مذهب ابن الجنيد والقطب الراوندي في حد الكر [illegible]

ذكر روايات [illegible] على الوزن وبعضها على [illegible]

تنبيه [illegible] ابن ابي عقيل [illegible]

بيان [illegible] الروايات الظاهرة [illegible]

عنه عليه السلام من كونه ستمائة رطل فانه يمكن الجمع بين الروايتين الا بحمل الاولى على
العراقي والثانية على المكي الذي ضعفه كما مر واما السيد المرتضى وابن بابويه
رحمهما الله فحملاه على الرطل المدني نظرا الى حال الامام عليه السلام وبلده الذي هو
المدينة المشرفة والحال ان الاحتياط يقتضي ان يكون العمل على ذلك وما قيل في رد
هذا الاحتياط من انه لا احتياط في الانتقال الى التيمم بمجرد ملاقاة المسماة النجاسة
لذلك المقدار كما هو مذكور في الحبل المتين موافقا لما في المختلف يمكن ان ينقض
باجرائه في اصل الكر والماء القليل الذي يعمل به ابن ابي عقيل فيستلزم ان لا يكون
العمل بالكر احوط من العمل به وهو كما ترى فالحمل ان معنى كون العمل بشيء احوط من
العمل بالاخر انه مقبول عند العامل بالاخر ايضا بدون العكس فيكون كالمتفق عليه
وظاهر ان العمل به احوط من العمل بالمختلف فيه ولا ينافي هذا الاحتياط عدم
كون الانتقال بل ولا كون عدم الانتقال الى التيمم احتياطا عند عدم تيسر
العمل بالمدني وتيسر العمل بالعراقي فان العمل مردد في الصورة الاولى بين
المدني والعراقي وفي الثانية بين العراقي والتيمم وظاهر انه يجوز ان يختلف
طريق الاحتياط باختلاف الاضافة على ان الحكم بعدم كون الانتقال الى التيمم
احتياطا في الثانية محل تامل كما لا يخفى واما الثاني من القسمين فالمشهور
المعمول به منه روايتان احديهما ما رواه اسمعيل بن جابر قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر قال
ثلثة اشبار في ثلثة اشبار والاخرى ما رواه ابو بصير قال سالت ابا عبد الله
عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصف في

مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر من الماء فالصدوقان
وباقي القميين والعلامة في المختلف وبعض المتاخرين كالشيخ علي رحمهم الله ذهبوا
الى مقتضى الرواية الاولى لقوة سندها ويؤيدها امكان الجمع بينها وبين الاخرى
بحمل الزايد عليها في الاخرى على الاستحباب واما الشيخ واكثر الفقهاء العظام قدس
الله اسرارهم فذهبوا الى مقتضى الثانية فانها وان طعن فيها بالضعف لجهالة
احمد بن محمد بن يحيى ووقف عثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير من رجال
سندها لكنها اشهر والعمل بها احوط من العمل بالاولى وذلك ظاهر واما الطعن في
متنها بخلوه عن بيان قدر العمق مع انه مشترك بين الروايتين فقد اجاب عنه
الشيخ البهائي رحمه الله في الحبل المتين بقوله وانت خبير بان الاكتفاء في المحاورات
بالمقام ودلالة سوق الكلام شائع على انه يمكن توجيههما على وجه تسلم به من هذه
ايضا باعادة الضمير في قوله عليه السلام في مثله الى ما دل عليه قوله عليه السلام ثلثة اشبار
ونصفا اي في مثل ذلك المقدار لا في مثل الماء اذ لا محصل له وكذا الضمير في قوله
في عمقه اي في عمق ذلك المقدار من الارض وايضا فالظاهر على تقدير الاغماض عن
هذا التوجيه هو ان المسكوت عنه فيهما انما هو العرض واما العمق فمبين لان
قوله ع في عمقه من الارض اما حال من مثله او نعت لثلثة اشبار الذي هو
بدل من مثله ولولا الحمل على هذا لصار قوله في عمقه من الارض كلاما متهافتا
وحاشاهم عليهم السلام عن التلفظ بمثله انتهى والاستاد دام ظله افاد في شرح الكافي
في بيان معنى هذا الحديث ان لفظة في ليست في شيء من الموضعين مستعملة
في معنى المتعارف عند اهل الحساب وهو ضرب شيء في اخر كما حملها القوم عليه

بل بمعنى الظرفية والظرف اما لغو متعلق بكان او مستقر صفة لثلثة وايضا لفظ
المثل ليس بمعنى المماثلة في القدر كما هو موه بل بمعنى الصورة التي يوصف بها
الشيء في نحو قولهم زيد مستراد لمثله اي مطلوب لصورته والتمثيل بمعنى
التصوير ماخوذ من هذه المادة فالمراد به هيهنا سعة السطح الظاهر من الماء
المعبر عنه بالعرض في حديث اخر في مثل هذا المقام كما سيجيء بعيد هذا وايضا
لفظ ثلثة اشبار في الثاني ليس بمجرور على البدلية من الضمير كما هو المعروف بينهم
بل منصوب على انه خبر ثان لكان وجر لفظ نصف في الثاني او فيهما على اختلاف
النسخ من قبيل الجر بالجوار على ما ذهب اليه في آية الوضوء فيصير معنى الحديث
بهذه الوجوه ان قدر الماء اذا كان ثلثة اشبار ونصفا في سعة سطحه الظاهر و
كان ايضا ثلثة اشبار ونصفا في عمقه فذلك هو الكر وقد حمل ايضا دام ظله
هذا الحديث على تقدير الكر في ماء البئر المستدير سطحه غالبا موافقا
لنظيره المروي في الكافي ايضا عن ابي عبد الله عليه السلم من قوله اذا كان الماء في الركي
كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار
ونصف عرضها الحديث وحينئذ تقرب مساحته من مساحة ما مر في تقدير
الكر من رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع انه ثلثة اشبار في ثلثة
اشبار بناء على ما فهمه القوم منه من انه تقدير ما يعرض من الماء في مثل
حوض مربع يكون عمقه ايضا ثلثة اشبار وبه تقع المخالفة الفاحشة بين
مقتضى الروايتين المشهورتين ويقرب ايضا في المساحة ما روى اسمعيل
بن جابر قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الماء الذي لا ينجسه شيء فقال

ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته فان قدر الذراع شبران وحاصل ضرب اربعة
اشبار في سطح ثلثة اشبار طوله وعرضه مربعا او مستديرا لا يبعد فاحشا عن
حاصل ضرب ما مر في الروايات السابقة فتدبر فان قلت كيف يجوز التفاوت
في مقدار الكر وان لم يكن فاحشا لظهور ان الماء الذي ينجس ما كان اقل منه بملاقاة
النجاسة يجب ان يكون على حد معين لا يزيد عليه ولا ينقص عنه اصلا
قلنا يمكن ان يوجه التفاوت المذكور بانه يجوز ان يكون قدر الكر حقيقة اقل
من جميع تلك المقادير او مطابقا لاقلها ويكون الاعتبار الاكثر منه مبنيا على
رعاية الفضل والاستحباب فيكون التفاوت بحسب التفاوت الروايات
منوطا بتفاوت مراتب الفضيلة نظير ما مر في اصل اعتبار الكر واختلاف الاثار
في قدره على مذهب ابن ابي عقيل وهذا التوجيه ملايم لما ورد في بعض
الروايات من تقديره بنحو حبين من احباب المدينة وفي بعضها باكثر من راوية
فان الظاهر من الحب والراوية انهما اقل قدرا من جميع ما مر من الاوزان
والاشبار وايضا ملايم لما نقله الشهيد رحمه الله في الذكرى عن ابن طاوس
ووجهه بقوله والعلامة جمال بن طاوس رحمه الله ذكر وزن الماء وعدم
مناسبته للمساحة بالاشبار ومال الى رفع النجاسة بكل ما روي وكانه يحمل
الزائد على الندب انتهى وما قال الشيخ البهائي رحمه الله في الحبل المتين بعد
ذكر ذلك انه لا يخرج في الحقيقة عن قول القميين انتهى مشعر بان القدر المعتبر
عندهم اقل من جميع الاقدار المروية فتامل وايضا ملايم لما قيل ان للكر
مقادير مختلفة يكفي العمل باقلها ويفضل عليه العمل باوسطها ويفضل عليهما

وجه التفاوت في الواقع وتقدير الكر بحسب تلك الروايات ١٢

بيان ما يؤيد هذا التوجيه الوارد في تقدير الكر بالحب وما نقل عن ابن طاوس وما قيل ان للكر مقادير مختلفة ١٢

بيان ان التوجيه المذكور غير ملايم لطريق المشهور بل الجمهور ١٢

العمل باكثرها ولا يجوز الانتقال الى التيمم الا عند فقدان الجميع ولكن لا يلايم
الطريقة المشهورة بين جمهور الفقهاء حيث اختار كل منهم في تقديره قدرا خاصا
من الوزن او حدا معينا من المساحة او امر مرددا بين وزن معين ومساحة
معينة ولم يعتبر ما لا يطابقه الا على تاويل بخصوص المطابقة فان الشيخ رحمه الله
جعل الوزن الذي ذهب اليه اصلا في باب الكر وما اعتبره من المساحة مبنيا
على مطابقته له قال رحمه الله في الاستبصار في ذيل ذكر رواية الوزن بعد ذكر الروايات
التي في المساحة فلو بنا في هذا الخبر ما تقدم من الاخبار لانا اذ ذكرنا في كتابنا
تهذيب الاحكام ان العمل على هذا الخبر على ما يفره الشيخ اي المفيد رحمه الله وحملنا
ما ورد من التحديد بالاشبار على ان يكون مطابقا لذلك بان يكون مقدارها المقدار
الذي يطابقها فكان قد جعل لنا طريقان احدهما ان نعتبر الارطال اذا كان لنا الطريق
اليه واذا لم يكن طريق الى ذلك اعتبرنا الاشبار لان ذلك لا يتعذر على حال
من الاحوال انتهى وظاهر العلامة والشهيد ومن تبعهما رحمهما الله انهم
جعلوا خصوص المساحة المختارة عندهم اصلا لانهم فرعوا اختيار العراقي
في الارطال دون المدني على مناسبته التي في حكم المطابقة لما استقوه من
المساحة وظاهر الصدوق رحمه الله انه جعل كلا من الوزن المخصوص والمساحة
المخصوصة اصلا مستقلا بتخيير المكلف بالعمل بايهما شاء اذ اختياره من الوزنين
اكثرهما ومن المساحتين اقلهما وعدم تقييده لمناسبة احدهما للاخر دليل
على ذلك هذا حكاية الاقوال والآراء مع الاشارة الى بعض ما لها وما عليها
في هذا الباب وانت اذا احطت بها تبين لك ان قدر الكر عند من اعتبره

بيان كيفية رفع الاختلافات في الكر عند تعارض التقويمات

من اعاظم الفقهاء قدس اسرارهم لا يخرج عن احد اربعة احتمالات الف ومائتي
رطل عراقي او الف ومائتي رطل مدني او سبعة وعشرين شبرا هو مكسر ثلثة
في ثلثة او اثنين واربعين شبرا او سبعة اثمان شبر هو مكسر ثلثة ونصف
في مثلها او لما مر ان قدر الرطل العراقي مختلف فيه بين العلامة والجمهور عنده
من جمهور الخاصة يصير الاحتمالات بذلك الاعتبار خمسة لا ستة كما يسبق
الى بعض الاذهان من جهة سراية هذا الخلاف الى المدني ايضا لكونه رطلا ونصفا
بالعراقي مطلقا كما سبق بناء على ان القائل بالمدني في هذا الباب من جملة جمهور الخاصة
فلا يحتمل المدني عنده الا ما يكون رطلا ونصفا بالتفسير المعتبر عندهم
ثم ان المناسب حينئذ لما قصدناه من توضيح طريق الاحتياط تحويل تلك
المقادير الخمسة كلها من الارطال والاشبار الى وزن معروف في زماننا كالمن
التبريزي والمثقال الصيرفي او رد بعضها الى بعض اخر منها كالارطال الى الاشبار
من قبيل واحد وزنا او مساحة فتبين نسبة كل واحد منها الى الآخر فتيسر
للمكلف اختيار الاحتياط في كل حال من الاحوال فنقول بناء على ما سبق
في المقدمة من قدر الرطل العراقي والمدني ونسبة كل منهما الى المثقال الصيرفي
والمن التبريزي وعلى ما ضبطناه سالفا في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير
من ان ما يملا من الماء المتوسط في الثقل والخفة قدر مكعب شبر من المكان
يكون على وزن اربعة اثمان تبريزي وثلثمائة وستة وخمسين مثقالا
صيرفيا ان قدر الف ومائتي رطل عراقي على تفسير جمهور الخاصة في الرطل
مائة وثمانية واربعون منا تبريزيا وثلثمائة واثنان واربعون مثقالا

تحويل المقادير الخمسة من الارطال والاشبار الى المن والمثقال ١٢

حتى يعيش

صيرفيا وستة اسباع مثقال وقدره على تفسير العلامة فيه مائة وستة واربعون
منا وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا وثلثة عشر جزءا من تسعة واربعين
جزءا من مثقال وقدر الف ومائتي رطل مدني انما هو مائتان واثنان وعشرون
منا تبريزيا وخمسمائة واربعة عشر مثقالا صيرفيا وسبعا مثقال وقدره سبعة
وعشرين شبرا مكسرا هو مائة واربعة وعشرون منا تبريزيا واثنا عشر مثقالا
صيرفيا وقدره اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مائة وستة وتسعون
منا تبريزيا وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا صيرفيا ونصف مثقال فالاكثر قدرا
من تلك الخمسة هو الثالث الموافق لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن
تبعهما رحمهم الله في الوزن ثم يتلوه الخامس الموافق لقول الشيخ ومن وافقه
رحمهم الله في المساحة ثم يتلوه الاول الموافق لقولهم ايضا في الوزن ثم يتلوه
الثاني الموافق لقول الصدوق وسائر القميين رحمهم الله في المساحة وهكذا
النسبة عند رد الجميع الى الاشبار ايضا فان الصورة الاولى في الترتيب الاخير
المرعي فيه الاكثر فالاكثر موافقة لثمانية واربعين شبرا وكسر قريب من خمسة
اتساع شبر والصورة الثانية فيه مطابقة لاثنين واربعين شبرا وسبعة
اثمان شبر والصورة الثالثة فيه موافقة لاثنين وثلثين شبرا وكسر قريب
من اربعة اتساع شبر والصورة الرابعة فيه قريبة من تمام اثنين وثلثين
شبرا والصورة الخامسة فيه مطابقة لسبعة وعشرين شبرا فاتضح بالتفاصيل
الذكورة والمراتب المرتبة طريق سلوك الاحتياط وتفاوت مراتبه ويتضح ايضا
لمن تامل فيها بعد التذكر لما مضى حق القول في مباحث من هذه المسألة

بيان تقريب المقادير للنسبة من الكثرة الى القلة [illegible] فيها

العلامة الحلي رحمه الله في الوزن ثم يتلوه الرابع الموافق لقول

بيان ضعف [illegible] ابن الجنيد [illegible] العلامة [illegible]

غير منقحة الى الان بين القوم على وجه يرتضيه الطبايع السليمة منها ان
ما ذهب اليه ابن الجنيد على ما نقل عنه في المختلف من ان مبلغ القلتين موافق
لكل من وزن الف ومائتي رطل ومقدار مائة شبر وهو مستلزم لتوافقهما
ايضا في القدر من بعيد التوهمات لوجهين الاول ان معتمدي اهل اللغة ذكروا
ان القلة حب عظيم معروف بالحجاز والشام وان القلتين تسعان قدر الراوية
من الماء التي بقدر حمل بعير ومن الظاهر البين ان ما يكون بقدر حمل بعير لا
يبلغ وزن الف ومائتي رطل عراقي فضلا عن المدني ثم فضلا عن مقدار مائة
شبر الثاني ان المدنية من الارطال المذكورة فضلا عن العراقية لا يبلغ الى
مبلغ خمسين شبرا فكيف يمكن ان تكون موافقة لمائة شبر هذا هو القول
الفصل هنا واما ما اورده عليه العلامة في المختلف بقوله وهذا قول غريب لان
اعتبار الارطال يقارب قول القميين ويكون مجموع اشباره تكسيرا عندهم
سبعة وعشرين وعند الشيخ اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر
انتهى فيكاد يكون اغرب منه اما اولا فلحمل الارطال في كلامه على المدنية مع
انه ذكر في مسئلة اختلاف القوم في كون المراد من تلك الارطال عراقية او
مدنية ان ابن الجنيد وسلار اطلقا اي لم يقيدا باحدهما واما ثانيا
فلانه على هذا الحمل لا وجه لقوله يقارب قول القميين فانه مشعر بتفاوت
ما وهو مفقود واما ثالثا فلان الضمير في قوله مجموع اشباره ان كان راجعا
الى قول القميين حتى يكون حاصل الايراد انه لا يزيد قدر تلك الارطال
بحسب تكسير الاشبار عندهم على قدر سبعة وعشرين شبرا وعند الشيخ

في وزن الكر لقدر ما اختاروه ٣

على قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر فكيف يبلغ الى ماية ففيه ان القميين
لا يقولون بمطابقة قدر ما اختاروه في مساحته من قدر سبعة وعشرين شبرا
كما مرت الاشارة اليه وكيف يمكنهم القول بذلك مع نهاية التباين بين مقداريهما
وان الشيخ ايض لا يقول بمطابقة قدر مختار القميين في وزنه من الارطال الذي
لقدر ما اختاره في المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر
كيف يجتمع القول به منه مع حمله الارطال على العراقية على ان كلا من القميين
والشيخ لو ادعى تلك المطابقة لما يضر بابن الجنيد الابعد اثباتها واين ذلك
وان كان الضمير راجعا الى الكر حتى يكون حاصل الايراد ان قدر الكر بحسب
المساحة عند القميين كذا فلا يلايم تمهيدا ان اعتبار الارطال يقارب قوله
القميين بل لا محصل له اصلا فان نقل مذهبهما في مساحة الكر في مقام رد مذهب
فيهما مما لا طائل تحته وهل هذا الامثل ان يقال في مقام رد قول الصدوق
في التكسير ان مجموع اشباره عند ابن الجنيد كذا وعند الشيخ كذا وهو كما
ترى ومنها ان ما حكي عن القطب الراوندي من تقدير الكر بما بلغ مجموع ابعاده
عشرة اشبار ونصفا بدون اعتبار الضرب والتكسير مبني كما مر على حمله رحمه الله
ما وقع في رواية ابي بصير من لفظة في على ما يفيد معنى المعية والجمع لا
الضرب واستعمالها في هذا المعنى وان كان واقعا في مثل قولهم عليهم السلم
في قدر مسافة القصر بريد في بريد ولكن من حملها في هذه الرواية عليه
يلزم ان يكون قدر الكر متفاوتا بتفاوت كيفية توزيع المجموع المذكور
على الابعاد الثلثة اذ عند تساوي ابعاده يكون اكثر قدرا من سائر صوره

ان من الغلط الراوندي بيان ضعف ... العلامة ... الشيخ البهائي رحمه الله ... بتوجيه على ما يعرض ... في هذا المقام

المفروضة

المفروضة ومنطبقا على القدر المشهور في مساحته وعند اختلاف الابعاد
يكون تارة موافقا لمقدار بعض المذاهب الاخر وزائدا او مساحته وتارة واقعا
فيما بين بعضها وبعض اخر وتارة ناقصا عن المجموع فاحشا او غير فاحش
فيلزم ايض ان يكون قدر معين من الماء كمبلغ سبعة وعشرين شبرا
كرا عند كونه على بعض الاشكال كسبعة اشبار في ثلثة في واحد ونصف
وغير كر عند كونه على شكل اخر كثلثة في ثلثة في ثلثة وايض يلزم ان يكون
مثلا قدر اربعين شبرا من الماء فيما لم يبلغ مجموع ابعاده عشرة ونصفا كخمسة في
اربعة في اثنين ناقصا عن الكر وقدر شبر بل اقل فيما بلغ طوله وعرضه
ذلك زائدا عليه وايض يلزم عدم انتهاء صورة المفروضة المختلفة قدرا
في جانب القلة الى حد لا يمكن ان يفرض اقل منه كما لا يخفى على ذي دربة
في خواص المقادير ومبالغ المساحات فاذكره بعض اجلة المتاخرين ان بعد
المفروض ههنا ما لو كان كل من عرضه وعمقه شبرا وطوله عشرة اشبار
ونصفا مع كونه كما قيل في محل المناقشة بان الابعاد الثلثة في المفروض الذي
ذكره زائدا على عشرة ونصف كما هو المفروض غريب جدا وايض اعتراض
الشيخ البهائي رحمه الله في الحبل المتين عليه بوجود ما هو ابعد منه فيما
كان طوله تسعة اشبار وعرضه شبرا واحدا وعمقه نصف شبر لا يخلو
عن غرابة فتدبر ثم لما كان صدور مثل هذا التحديد العظيم الاختلاف
عن القطب الراوندي مستبعدا تصدى الشيخ البهائي فيه لتحقيق توجيه
وتاويل له بقوله والذي يظهر ان مراده طاب ثراه ان الكر هو الذي

لو تساوت ابعاده الثلثة لكان مجموعها عشرة اشبار ونصفا وحينئذ
ينطبق كلامه على المذهب المشهور والله اعلم بحقايق الامور ومنها
ان الشيخ رحمه الله بناء على ما ظهر مما سبق جعل الوزن بالارطال العراقية
اصلا في باب الكر ثم اختار في المساحة قدر اثنين واربعين شبرا وسبعة
اثمان شبر لا قدر سبعة وعشرين كما اختاره الصدوق قدس سره
لكونه مطابقا للوزن المذكور دونه ولا يخفى انه لو اراد المطابقة الحقيقية لكان
ظاهر الفساد لما تبين ان التفاوت بينهما باكثر من ثمانية واربعين منا تبريزيا
ولو اراد المطابقة الحكمية الاضافية بمعنى انه اقرب الى الوزن المذكور مما
اعتبره الصدوق لكان ايضا فاسدا لما بان ان التفاوت بين وزن الارطال
العراقية ووزن ما اعتبره الصدوق في المساحة اقل من ذلك فانه لا
يصل الى خمسة وعشرين منا فالوجه ان يوجه بانه اراد بالمطابقة المذكورة
عدم نقصان مبلغ الاشبار المذكورة عن مبلغ الوزن الذي جعله مناطا
لمقدار الكر فان هذا في حكم المطابقة له من جهة تيقن بلوغه الى قدره فلا
يضر كونه زائدا عليه وانما المضر نقصانه عنه كما في مختار الصدوق ثم لا يذهب
عليك ان هذا التوجيه انما هو يلايم لما فعله الشيخ في بعض كتبه الفقهية كا
لنهاية حيث اختار في المساحة هذا القدر المعين واما ما قال في التهذيب بعد
ذكر رواية الوزن فاما الاخبار التي رويت مما يتضمن التحديد بثلثة اشبار و
الذراعين وما اشبه ذلك فليس بينها وبين ما رويناه تناقض لانه لا يمتنع ان يكون
ما قدره هذه الاقدار وزنه الف رطل ومائتا رطل انتهى فتوجيهه خصوصا

الى الرواية التي اختارها الصدوق رحمه الله مشكل جدا والوجه ظاهر فتامل ومنها ان
العلامة رحمه الله في المختلف بعد اختياره ما ذهب اليه ابن بابويه في مساحة الكر
خالفه في الوزن المعتبر عنده معللا بان الارطال العراقية يناسب رواية الاشبار
بخلاف المدنية فانها تفضل عليها ومن المستبعد تحديد الشيء الواحد بامرين مختلفين
انتهى ولا يخفى ان هذه الطريقة انما تسلم عن الاستبعاد المذكور اذا لم تفضل الارطال
العراقية على حاصل المساحة المذكورة في القدر وقد تبين انها عنده زائدة عليه بما يكثر
من اثنين وعشرين منا تبريزيا فيلزم ايضا تحديد الشيء بامرين مختلفين وان كان
الاختلاف بينهما اقل من الاختلاف الواقع بين تحديدي ابن بابويه نعم لو كان
علل هذا الاختيار بمحض كون هذا الوزن انسب الى تلك المساحة من الوزن الذي
اعتبره ابن بابويه لعدم كون التفاوت بينهما حينئذ فاحشا لكان له وجه ومنها
ان الشهيد رحمه الله في الذكرى بعد ما اختار في قدر الكر المساحة التي ذهب اليها
الشيخ قدس سره حمل الارطال على العراقية معللا بكون هذه الارطال انسب بالاشبار
المذكورة من المدنية وانت خبير بعد الاطلاع على ما مر بان تفاوت الارطال
العراقية بالنسبة الى المساحة المذكورة يزيد على ثمانية واربعين منا وتفاوت
المدنية بالنسبة اليها لا يبلغ الى ستة وعشرين منا فلا يكون الانسب منها بل
الامر بالعكس على انه لو فرض كونهما متساويين بل كون تفاوت المدنية اكثر ايضا
لكان الانسب هو اختيارها دون العراقية بناء على زيادة تلك على المساحة المذكورة
ونقصان هذه عنها اذ التيقن بحصول النصاب الشرعي الذي هو مناط قدر المساحة
المذكورة يحصل من المدنية الزائدة على العراقية الناقصة وان كان قدره

عنها اقل من قدر زيادتها عليها نظير ما ذكرنا فى توجيه اختيار الشيخ رحمه الله واذا
عرفت هذا ظهر عندك سقوط ما يقتضيه الشيخ البهائى رحمه الله فى حواشى رسالته
الموسومة بالكرية عما يظن من التصادم بين ما ادعى الشهيد قدس سره من كون
العراقية انسب بالمساحة المختارة عند الجمهور وبين ما ادعى العلامة رحمه
الله من كونها انسب الى المختار عنده وعند ابن بابويه بناء على ان الارطال
العراقية ان ناسبت مذهب ابن بابويه كما قاله العلامة بعدت عن مناسبة
مذهب الجمهور بل يكون الارطال المدنية انسب به منها اذ التفاوت بين المذهبين
فى قدر المساحة قريب من التفاوت بينهما فى الوزن بقوله مراد الشهيد ان اعتبار
الرطل العراقى تناسب التقدير بالاشبار على كل من الروايتين بخلاف الرطل المدنى
فانه شديد البعد عما تقتضيه رواية القميين انتهى فتامل ومنها ان المعلوم بالتتبع
من اقوال جميع فقهائنا القائلين بنجاسة الماء القليل بمجرد ملاقاة النجاسة فى
تحديد الكر سوى ابن الجنيد والقطب الراوندى والسيد المرتضى رحمهم الله
انحصر فى ثلثة احدها المفهوم المردد بين الارطال المدنية وما بلغ تكسيره
الى سبعة وعشرين شبرا كما ذهب اليه الصدوق ومن تبعه وثانيها
المفهوم المردد بين الارطال العراقية وما بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين شبرا
كما هو مذهب العلامة وثالثها المفهوم المردد بين الارطال العراقية وما بلغ
تكسيره الى اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر كما هو المشهور المعمول
به عند الشيخ واكثر الفقهاء فالماء الذى لا ينقص قدرها عما تصدق عليه
الكليات الثلث جميعا يكون كرا باتفاقهم والعمل به متبوع لا عند جميعهم اذا

عرفت ذلك فاعلم ان المقدار الاوسط من المقادير الخمسة التى رتبناها وهو
ما يكون بالوزن مائة وثمانية واربعين منا وكسرا وبالمساحة اثنين وثلثين
شبرا وكسرا لمتصف بالوصف المذكور ومصداق للقضية المشهورة المصدقة
بخير الامور فانه مطابق لما يصدق عليه المفهوم الثالث الذى احد فرديه
هو الارطال العراقية المعتبرة عند الجمهور الموافقة لهذا المقدار وزائد
على ما يصدق عليه المفهوم الاول والثانى بقريب من اربعة وعشرين منا
موافق لقريب من ستة اشبار فان احد فردى ذينك المفهومين هو ما
بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين موافق لمائة واربعة وعشرين منا وكسر واما
ابن الجنيد والقطب الراوندى رحمهما الله فقد عرفت حقيقة مقالتهما
واما المرتضى قدس سره فالمعلوم من مذهبه هنا الميل الى موافقة ابن
بابويه فى الارطال المدنية ولم ينقل منه شئ فى تعيين احدى المساحتين
فان كان عنده ايضا موافقا له فالحال كما ذكرنا وان كان موافقا للشيخ او متفردا
باعتبار الارطال دون شئ من المساحتين يصير الاقوال المعتبرة اربعة و
يكون مصداق الجميع المقدار الثانى او الاول فتدبر وبهذه الفائدة
الجليلة الجديدة نختم الكلام فى تلك المسئلة السديدة واما المسئلة الثانية
فاعلم ان العصير العنبى باعتبار ما يعرض له من الغليان وتوابعه يتعلق به
احكام شرعية الحكم الاول الحرمة اتفق فقهاؤنا رضوان الله عليهم على تحقق
الحرمة فيه بمطلق الغليان المفسر بالقلب فيما روى فى الكافى والتهذيب
عن حماد عن ابى عبد الله ع قال سألته عن شرب العصير قال تشرب ما لم

يغل فاذا غلى فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اى شئ الغليان قال القلب حدثت
والمراد به على ما يظهر من كلام الشيخ وغيره هو ان يصير اسفله اعلاه ولعله
هو المقصود ايضا من النشيش فيما روى فى الكافى وغيره عن ذريح قال سمعت
اباعبدالله عليه السلم يقول اذا نش العصير وغلى حرم الحديث فان النشيش هو
صوت الماء وغيره عند الغليان فعلى ذلك يكون العطف بالواو فى الرواية
للتفسير ويحتمل ان يكون المقصود من النشيش حالة مقارنة للغليان او متقدمة
عليه فيكون العطف لمحض الجمع او الترتيب للاشعار بعدم انفكاك احدهما
عن الاخر او عدم كفاية النشيش بدون الغليان وما وقع فى نسخ التهذيب
من لفظة او بدل الواو وهنا مؤيد لعدم الانفكاك واما ما ضم اليه بعض
الفقهاء فى هذا المقام من الاشتداد بقوله اذا غلى واشتد فان كان
المراد به معنى القلب او النشيش او معنى الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان كما قيل
فضمه الى الغليان من قبيل ضم النشيش اليه فى الرواية وان كان المراد به معنى
اخر يمكن ان يحصل الغليان بدونه معتبرا معه فى تحقق الحرمة فلا دليل
عليه فى الروايات بل انها انما تدل على استقلال مجرد الغليان فى علية الحرمة
من غير اعتبار غيره فيها الا على سبيل الدلالة عليه كالقلب والنشيش على
ما مر وكاصابة النار فيما روى فى الكافى والتهذيب عن عبدالله بن سنان
عن ابى عبدالله عليه السلم قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث فان اصابة النار بعنوان التاثير كما هو المراد
من جملة اسباب الغليان فتدل عليه دلالة السبب على المسبب واما

بيان حال ما ذكره بعض الفقهاء ... النشيش الى الغليان ونحوه ١٢

بيان ان المستقل الغليان فى التحريم وكون القلب والنشيش واحد ... دلالة عليه ١٢

ترتيب الحرمة على اصابة النار بخصوصها كما يتوهم من ظاهر هذه الرواية فليس بمقصود
فانه لا بد له من رواية حماد وغيرها من العمومات مترتبة على الغليان سواء كان
مسببا عن الاصابة المذكورة او عن غيرها وقد صرح الشهيد الثانى فى شرح
اللمعة بالعموم فساوى بين كونه بالنار وغيره وعد صاحب الوسيلة الغليان
بنفسه من موجبات الحرمة فالوجه فى التخصيص المذكور اعتبار الفرد الغالب
وخصوصية الغاية المذكورة فان ذهاب الثلثين هو غاية الحرمة التى يتحقق
بهذا السبب الخاص لا غاية الحرمة المطلقة فان ما يحرم بغليانه بنفسه انما
يكون غاية حرمته هى تخليله بدون اعتبار ذهاب الثلثين كما ستعرفه

الحكم الثانى النجاسة ذهب ابن حمزة فى الوسيلة الى تخصيص النجاسة فى
العصير المذكور بصورة غليانه بنفسه لا بغيره كالنار وظاهر ما ذهب اليه
المحقق والعلامة التعميم ولكنهما اشترطا مع الغليان الاشتداد والشهيد
رحمه الله فى البيان بعد ذكر نجاسة المسكر المايع بالاصالة قال والحق بها
عصير العنب اذا غلى واشتد بمعنى الثخانة وفى الذكرى بعد نقل كلام المحقق
فى المعتبر ولا ينجس الا مع الاشتداد قال وكانه يرى الشدة المطربة اذ
الثخانة حاصلة بمجرد الغليان انتهى وبعض المتاخرين عد العصير اذا غلى من
النجاسات بدون تخصيص او اشتراط فالحكم بين القائلين بنجاسته مردد بين
التخصيص والاشتراط والاطلاق ولا مستند لشئ من هذه المذاهب فى
الروايات المضبوطة المعول بها صرح به الشهيد الاول ففى البيان قال لم اقف
على نص فى تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكر لانه لا يسكر بمجرد غليانه واشتداده

ذكر ذهاب جمع من الفقهاء الى تخصيص العصير بالعنب واختلافهم فى التخصيص والاشتراط والاطلاق ١٢

وفي الذكرى بعد نقل قول ابن حمزة والمحقق وذكر توقف العلامة فيها في نهايته
قال ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا نص على نجاسة غير المسكر وهو
منتف هنا انتهى وكذا صرح به الشهيد الثاني في شرح الشرايع فقال والقول
بنجاسة العصير هو المشهور بين المتاخرين ومستنده غير معلوم بل النص انما
دل على التحريم انتهى اذا عرفت ذلك فلا تغفل عن ان ما ذكره العلامة في المختلف
بقوله والخمر وكل مسكر والفقاع والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار
او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد والشيخ ابي جعفر
والسيد المرتضى وابي الصلاح وسلار وابن ادريس وقال ابو علي ابن ابي
عقيل من اصاب ثوبه او جسده خمر او مسكر لم يكن عليه غسلها لان الله
تعالى حرمهما تعبدا لا لانهما نجسان وكذلك سبيل العصير والخل اذا
اصاب الثوب والجسد وقال ابو جعفر بن بابويه لا باس في الصلوة في ثوب
اصابه خمر لان الله حرم شربها ولم يحرم الصلوة في ثوب اصابته مع انه حكم
بنزح ماء البئر اجمع بانصباب الخمر فيها لنا وجوه الاول الاجماع على ذلك
فان السيد المرتضى قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما
يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وقال الشيخ رحمه الله الخمر نجسة بلا خلاف
وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا الفقاع بذلك وقول السيد
المرتضى والشيخ حجة في ذلك فانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان
فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل
آحادا انتهى غريب من وجوه الاول حكمه بنجاسة كل مسكر بدون

نقل كلام العلامة في بيان نجاسة العصير مع ما يتوجه عليه من الايرادات

بالصلوة

استثناء

استثناء غير المائع بالاصالة مع انه مستثنى عنه بالاتفاق والثاني حكمه بنجاسة
العصير المذكور قبل ذهاب ثلثيه اذا صار خلا كما سيجيء والثالث حكمه بها
بدون اشتراط الاشتداد مع تصريحه به في ساير كتبه والرابع نسبة القول
بنجاسة جميع الداخل فيه العصير المذكور الى اكثر العلماء الذين منهم الشيخ
والمرتضى رحمهما الله مع ما ترى من خلو كلامهما الذي نقل عنهما عن ذكره
العصير ومع ما مر من تصريح الشهيد رحمه الله مع كمال تتبعه وتبحره للعلم
لكل من راى تصانيفه بعدم وقوفه على قول بالنجاسة الا ممن عده ومع عدم
ادخال احد ممن عده في جملة العلماء المذكورين والخامس دعواه الاجماع
على هذا الحكم المشتمل على نجاسة العصير المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان
ما نقل عن المرتضى انما هو في خصوص الخمر وما نقل عن الشيخ خال عن ذكر
العصير بل عن ذكر عدم الخلاف في غير الخمر فتامل الحكم الثالث والرابع
الحلية والطهارة لما كان الغليان الموجب للحرمة او النجاسة على وجهين
كونه بغير النار وكونه بالنار ويرجع كل منهما اما الى صيرورته طلاء او خلا تكون
الاحتمالات العقلية اربعة ولعدم جريان العادة بصيرورته طلاء بغير النار
تكون العادية منها ثلثة الاول ان يصير خلا بدون اصابة النار ويغلي عنده بنفسه
وان كان باعداد حرارة من الهواء او الشمس الثاني ان يصير طلاء بطبخه
على النار الثالث ان يصير خلا بعد ان اصابته النار بابقائه على حاله مدة
ولا خلاف في حلية الاول وطهارته مطلقا ولا في حلية الثاني وطهارته بشرط
ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه واما الثالث فصريح ما ذكره الشيخ رحمه الله في النهاية

مطلقا مع انه لا خلاف في طهارة بعض انواعه قبل ذهاب ثلثيه
صح

بيان ان الحلية بعد الحرمة والعصير وكذا الطهارة بعد النجاسة على القول بها مترتبة على صيرورته خلا بنفسه او طلاء بالنار

بيان حال صيرورة العصير خلا بعد ان اصابته النار

بقوله والعصير لا باس بشربه وبيعه ما لم يغل وحدّ الغليان الذي يحرم ذلك
هو ان يصير اسفله اعلاه فاذا غلى حرم شربه وبيعه الى ان يعود الى كونه خلا
واذا غلى العصير على النار لم يجز شربه الى ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وحد ذلك
هو ان تراه قد صار حلوا او يخضب الاناء ويتعلق به او يذهب من كل درهم
ثلثة دوانيق ونصف وهو على النار ثم ينزل به ويترك حتى يبرد فاذا
برد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه انتهى وابن حمزة في الوسيلة بقوله فان كان
عصيرا لم يحل اما غلى او لم يغل فان غلى لم يحل اما غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله
اعلاه واعلاه اسفله حرم ونجس الى ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود
حلالا طيبا وان غلى بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف سدسه
ولم ينجس او يخضب الاناء ويتعلق به ويحلو وان لم يغل اصلا حل خلا
كان او عصيرا انتهى ان لا يكون حلالا وان كان طاهرا وظاهر المحقق حيث
قال في الشرايع ويحرم العصير اذا غلى من قبل نفسه او بالنار ولا يحل حتى
يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى والعلامة حيث قال في الارشاد وعند
تعداد الاشربة المحرمة والعصير اذا غلى واشتد الا ان ينقلب خلا او
يذهب ثلثاه انتهى وكذا في القواعد والشهيد حيث قال في اللمعة ويحرم
العصير العنبي اذا غلى حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى وكذا في الدروس
ان يكون حلالا ايضا وظاهر ما مر من رواية ابن سنان وكذا ما روى في
الكافي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن العصير يطبخ بالنار
حتى يغلي من ساعته ايشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه

حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث مويدا لقول الشيخ وابن حمزة
بل قولهما مبني على حفظ ظاهرها ولكن لا يخفى امكان تاويلهما بنحو من التخصيص
فلا ينافيان قول المحقق والعلامة والشهيد ولعل هذا التخصيص هنا
هو الظاهر المناسب لتعميم حلية كل خمر وطهارتها بعد الحرمة والنجاسة
بصيرورتها خلا فان مصير العصير مطلقا الى الحلية انما يكون بعد الخمرية كما هو
المشهور وكل خمر يحل ويطهر بصيرورتها خلا وان كان بنحو علاج كالقاء الملح
فيها على ما هو المفتى به بين الطائفة والله اعلم بحقيقة الحال هذا هو تصوير
اصول هذه المسئلة وتنقيح حقايقها وقد ينبغي تحرير بعض فروعها وتوضيح
دقايقها ايضا ان الاحكام المذكورة مخصوصة على المشهور بالعصير العنبي قال
الشهيد ره في الدروس ولا يحرم العصير من الزبيب ما لم يحصل فيه
نشيش فيحل طبيخ الزبيب على الاصح لذهاب ثلثيه بالشمس غالبا وخروجه
عن مسمى العنب وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض
فضلائنا المتقدمين لمفهوم رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام حيث
ساله عن الزبيب يؤخذ ماؤه فيطبخ حتى يذهب ثلثاه فقال لا باس و
اما عصير التمر فقد احله بعض الاصحاب ما لم يسكر وفي رواية عمار وسال الصادق
عليه السلام عن الفضوح كيف نصنع به حتى يحل قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب
ثلثاه انتهى وكان مراده بالنشيش هنا السكر او ما يؤل اليه لا ما مر من الغليان
او ما يقرب كما هو المعروف لسياق كلامه هنا ولتصريحه بما ينافيه في اللمعة بقوله
ولا يحرم من الزبيب وان غلى على الاقوى ثم ان الشهيد الثاني رحمه الله في شرحها

بيان حل العصير الزبيبي والتمري

بعد الاستدلال على هذا الحكم بخروجه عن مسمى العنب وباصالة الحل واستصحابه
وذكر ما ذهب اليه بعض الاصحاب من التحريم لمفهوم رواية علي بن جعفر قال
وسند الرواية والمفهوم ضعيفان فالقول بالتحريم اضعف اما النجاسة فلا
شبهة في نفيها انتهى ولا يخفى ان الفرق بين القول بالتحريم والنجاسة في هذا
المقام لضعف الاول وعدم الشبهة في انتفاء الثاني لا يخلو عن خفاء لتساوي
مفهوم الرواية بالنسبة اليهما وكان الوجه فيه ما مر من عدم النص على نجاسة
العصير مطلقا وعدم القول بها الا من جمع معدودين وهم لا يقولون ههنا
لا بالتحريم ولا بالنجاسة فيكون عدم النجاسة ههنا اتفاقيا وايضا لا يخفى ان
كل ما استدل به على عدم تحريم عصير الزبيب سوى ذهاب ثلثيه بالشمس جار
في عصير التمر ايضا والاخيران منها موجهان ولكن تمسكهم بالاول اي خروجه
عن مسمى العنب مشعر بوقوع تقييد العصير بالعنبي فيما يدل على حرمته بالغليان
والحال ان الروايات المشهورة في هذا الباب خالية عن هذا القيد فللمتمسك
القائل باستواء الزبيب والتمر للعنب في ذلك بتلك العمومات لما يخلو عن
قوة ثم ان الشهيد رحمه الله كانه مائل على ما يفهم من كلامه الى الحاق التمر بالعنب دون
الزبيب ولعل الوجه فيه الفرق بينهما من وجهين ذهاب ثلثي الزبيب بالشمس
دون التمر وتفاوت دلالة الروايتين بحسب الضعف والقوة فتدبر **ومنها** ان
ذهاب الثلثين في العصير الخالص محلل بلا شبهة كما مر فهل يكفي في الممزوج
بغيره ايضا مثلك ام لا فقد روى في الكافي والتهذيب عن عقبة
بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب

فصب

توجيه الفرق المذكور في كلام الشهيد ره بين تحريم عصير الزبيب ونجاسته بضعف الاول وعدم الشبهة في انتفاء الثاني

كلام مع الشهيد ره في جعله اسند الاستدلال على حرمة العصير الزبيبي وجهين على عدم حرمة عصير العنب

توجيه ما مال اليه الشهيد الاول من الحاق التمر بالعنب دون الزبيب

بيان حال العصير الممزوج بغيره عند ذهاب ثلثي المجموع

فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي
منه عشرة ارطال ايصلح شرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو
حلال الحديث فاكتفى عليه السلام في الجواب عن السؤال المذكور بذكر ما هو القاعدة
الكلية في هذا الباب وسلوك هذا الطريق من الجواب غالبا انما هو لاحد
امرين اما لظهور اندراج الصورة المسؤول عنها في موضع تلك القاعدة
كما اذا سئل عن حال المشكوك في نجاسته فاجيب بان كل شيء طاهر ما لم
يعلم نجاسته واما لظهور عدم اندراجها فيه كما اذا سئل عن حال الماء القليل
الملاقي للنجاسة فاجيب بان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا فعلى الاول يكون حاصل
الجواب فيما نحن فيه كفاية هذا الطبخ في حليته وعلى الثاني عدم الكفاية
وقد حمله الاستاد دام ظله في شرح الكافي على الاول معللا بذهاب الثلثين
في تلك الصورة عن كل من الممزوج والممزوج منه ولا يخفى امكان حمله على الثاني
ايضا معللا بظهور ان الذاهب من الماء فيها للطافته اكثر من الذاهب
من العصير مع ان مفاد القاعدة الكلية على طبق الروايات الاخر كما روى في
التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ان العصير اذا
طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال الحديث ان المعيار ههنا
ذهاب ثلثي العصير فان الظاهر كون الموصول في قوله عليه السلام ما طبخ على
الثلث عبارة عنه لا عن كل شيء او كل مائع كما لا يخفى **ومنها** ان الشيخ ره
في النهاية كلامه الذي نقلنا عنه ذكر لذهاب ثلثي العصير الذي هو مناط
الحلية ثلث علامات الاولى صيرورته حلوا والثانية خضبه الاناء وعلوقه

بيان ان كلامه حلاوة العصير وخضبه الاناء وذهاب ثلثيه وانتفاء نصفه بعد كونه عين الذهاب علامة

به والثالثة ذهاب ثلثة دوانيق ونصف منه عند كونه على النار اما الاخيرتان
فمذكورتان في رواية عمر بن يزيد وعبد الله بن سنان روى في التهذيب
عن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا كان يخضب الاناء فاشربه وعن
عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال العصير اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثة
دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه واما الاولى
فهي مذكورة في رواية معوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن
البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه
وبقي الثلث فاشربه فان ظاهرها وان كان في بادي النظر لا يدل على كون الحلاوة
علامة مستقلة لانضمامها الى غيرها ولكن النظر الدقيق بقرينة ما مر من
رواية عمر بن يزيد فمما روى في التهذيب ايضا عن معوية بن عمار قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول
قد طبخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه قلت
فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على
النصف يخبرنا ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب
منه قال نعم الحديث من حيث انهما دالتان على استقلال كل ما ضم الى الحلاوة
في هذه الرواية يحكم بانه يجب ان يكون المراد فيها ان كلا من الحلاوة والخضب
وقول صاحبه بذهاب ثلثيه اذا لم يكن من المستحلين لما لم يذهب ثلثاه
كما هو المراد بقرينة رواية معوية علامة مستقلة عطف بعضها على بعض فانها
لو لم يحمل على ذلك لكانت تحتمل اما على ان المجموع علامة واحدة فيها في الرواية

واما على ان بعضها علامة مستقلة دون بعضها فيتشوش به نظم الكلام ولا يليق
ذلك بشانهم عليهم الصلوة والسلام ثم ان ابن حمزة رحمه الله في عبارته التي
نقلها من الوسيلة اقتصر عن ذكر ذهاب الثلثين الذي هو المناط الحقيقي بذكر
ذهاب النصف ونصف السدس اعتمادا على ما ذكره بقوله حتى يذهب بالنار
وجعل ايضا مجموع الخضب والحلاوة علامة واحدة فردد بينها وبين الذهاب
المذكور ولا يخفى ما فيهما اما الثاني فلما عرفت واما الاول فلانه قاصر عن المرام
فان ما يذهب منه بعدما ينزل ويترك حتى يبرد يكون ايضا ذاهبا بالنار
نعم لو كان قيده بما قيده الشيخ رحمه الله بقوله وهو على النار لكان مفيدا
للمطلوب فالاحسن هو ما فعله الشيخ من التفصيل والبيان فتذكر ومنها
انه يمكن في تقدير كل من المايعات اعتبار كل من الوزن والكيل ومعلوم ان
نسبة الذاهب الى الباقي في العصير المذكور مختلفة بحسب الاعتبارين لتقدم ذهاب
جزء مفروض منه بحسب الكيل على مثل هذا الجزء بحسب الوزن وذلك ظاهر بالتجربة
ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان نقصان الكيل والوزن هناك مسبب عن انقلاب بعض
اجزائه الى الهواء ومعلوم ان المنقلب الى الهواء من تلك الاجزاء هو الالطف
فالالطف وان اللطيف اقل وزنا واكثر حجما من الكثيف فما ينقص من وزنه
بالانقلاب المذكور يلزم ان يكون اقل مما ينقص من كيله دايما على ان نقصان
الحجم قد يكون بسبب آخر ايضا كمداخلة بعض الاجزاء في قوام بعض آخر
ودعوى ان تلك المداخلة لا يمكن فيما نحن فيه بناء على ان الحرارة
موجبة للتخلخل الذي هو ضدها ساقطة بجواز وقوعها من جهة ما

كلام مع ابن حمزة [illegible]
[illegible] ذهاب النصف ونصف السدس
وجعله مجموع الخضب والحلاوة علامة واحدة

بيان تقدم [illegible] العصير [illegible]
[illegible] بحسب الوزن

يستلزمه من انفتاح السد المانع عنها وحصول الفرج المعدة لها مع ما يمكن
هناك من ان يكون فى بعض الاجزاء قوة نفوذ وفى بعضها قوة جذب وقبض
فيدخل بتينك القوتين وزوال المانع وحصول المعد مما هو من قبيل
الاول فيما هو من قبيل الثانى ويستحكم فيه كما قيل فى سبب حصول السوم
من ممازجة الزاج والعفص فتامل وبالجملة يتبين ان ذهاب الثلثين فى
العصير المذكور من حيث الكيل والحجم يتحقق قبل ذهابهما فيه من حيث
الوزن فالعمدة فى هذه المسئلة تعيين ان المراد بالثلثين اللذين ذهابهما
مناط الحلية بل الطهارة ايضا على ما مر هل هو الثلثان بحسب الكيل فيكون
حلالا طاهرا عند وصوله الى هذا الحد او الثلثان بحسب الوزن فلا
تتحقق الحلية او الطهارة ايضا الا بعد تجاوزه عن الحد المذكور ووصوله
الى هذه المرتبة فلم ار احدا من العلماء السابقين رضوان الله عليهم
حام حول هذا المطلب الذى هو من اهم المهمات فى هذا الباب بل فلم
ار فى اثارهم ما يدل على تفطن احد منهم ههنا بالتفاوت المذكور بحسب
التقديرين وها نحن نتكلم فى تحقيق هذا المطلب فانه مع كونه من المهمات
كان هو التقريب لذكر هذه المسئلة فى ذيل هذا البحث فنقول ربما نظن
فى بادى النظر ان يكون المعيار للثلث والثلثين ههنا ما هو بحسب الكيل
لكونه معروفا بين الناس فى امثال ذلك ولسهولته عليهم من حيث تمكن
هذا النوع من التقدير لهم بالقصعة والقدر وامثالهما من الادوات
الدايرة واستغنائه عن ميزان صحيح او قبان مجرب لا يطالبه الا بعد

بيان بعض من تحقيق المسئلة بنفوذ من ان / ما يعرف بالثلث لا الطهارة ايضا هو / ذهاب الثلثين بحسب الكيل او بحسب الوزن ١٢

نفوهات وتدقيقات لا يهتدى اليها اكثر الناس وليس تخمينهم النسبة
اليها الكثرة الكلية بين الذاهب والباقى بحسب البطريض بدون احتياج الى التدقيق
اصلا ولكنه يظهر بعد التامل فى مفاد الروايات الواردة فى ذلك ان المعيار ههنا
هو التقدير الوزنى او ما فى حكمه مما يطابقه وذلك لان حكمهم عليهم السلم فيما روى
عنهم فى هذا الباب بترتب الحلية على ذهاب ثلثى العصير وبقاء ثلثه او ما فى
معناه من ذهاب اثنين منه وبقاء واحد يدل على وجوب تحقق فناء هذا القدر
منه بالطبخ سواء اخذ هذا القدر بحسب الكيل او بحسب الوزن لا يتحقق
هذا الفناء بالنسبة اليه مع بقاء الزايد على الثلث بحسب الوزن فانه مستلزم
لامكان بقاء الزايد عليه بحسب الكيل ايضا لتوافقهما فى العصير المذكور قبل
الطبخ بلا شبهة وانما اشتبهت حال الكيل بعده من جهة حصول القوام او احتمال
مداخلة بعض الاجزاء فى بعض فلا يعرف بمحض الكيل فى هذا الوقت قدر ثلثى
العصير او ثلثه وانما يعرف بمحض الوزن فيه ذلك لعدم حصول الاشتباه
فى حاله من جهة اصلا ولنوضح ذلك بمثال فرضنا العصير ستة امنان موافقا
لست قصعات معينة فيجب ان يذهب ويفنى منه اربعة امنان مطابق
لاربع قصعات حتى يصير حلالا فاذا طبخ الى ان يبقى قصعتان فحينئذ
وان كان مجال ان يتوهم بلوغه النصاب من حيث كون الباقى بقدر ثلث
المجموع بحسب الصورة فيكون الذاهب لا محالة بقدر ثلثيه ولكن العقل
بمعونة القوام الحاصل فيه بالطبخ يحكم بامكان كونه زائدا على الثلث بحسب
الحقيقة فانه حال كونه رقيقا كان ثلثه بقدر قصعتين فيمكن ان يكون هذا

ملاحظة

القدر مع هذا القوام والغلظ اكثر من الثلث بقدر زيادة وزن الغليظ على الرقيق ههنا فلا يكون الذاهب والفانى بقدر ثلثيه لبقاء بعضه بالمداخلة المذكورة فى قوام الثلث المذكور فما دام لم يبلغ حدا يطابق وزنه منين موافقا القدر قسعتين فى حال رقته لم يتحقق كون الباقى ثلثا والذاهب ثلثين فيكون المعيار لمعرفة بلوغه هذا الحد بلوغه هذا الوزن او ما فى حكمه كبلوغه قدر قسعة ونصف اذا علم ان النسبة بين وزنى الرقيق والغليظ اى بين وزنى العصير والطلاء عند كونهما على حجم واحد كنسبة واحد ونصف الى اثنين اوكبلوغه الى قدر قسعة اذا علم ان النسبة بينهما كنسبة الواحد الى اثنين وهكذا وبالجملة يمكن ان تقوم تلك المعرفة ايضا لمن تتبع واستخرج النسبة مقام معرفة الوزن الذى هو المعيار ههنا على ما عرفت فتلخص بهذا التحقيق ان تحقق اليقين بذهاب ثلثى العصير مطلقا موقوف على تحقق فناء الثلثين بحسب الوزن وقبل ان يتحقق ذلك يكون الحال مشكوكا فيها لتعارض احتمالى الذهاب وعدم الذهاب بحسب اعتبارى الصورة والحقيقة فلا ترتفع الحرمة اليقينية الحاصلة باصابة النار الا بحصول الحلية اليقينية الموقوفة على تحقق الذهاب على الوجه المذكور وفى الفاظ الروايات اشارات لطيفة الى هذا التحقيق مثل استعمال لفظ الباقى فى مقابل الذاهب فانه مشعر بان المراد بالذهاب هناك هو الفناء والانفصال لا ما يشمل الدخول والاندماج فى قوام سائر الاجزاء فان الذهاب بهذا المعنى لا ينافى البقاء فى الجملة ولعل ذكر بقاء الثلث بعد ذكر ذهاب الثلثين فى اكثر الروايات مع انه بحسب الظاهر مستغنى عنه لدفع هذا التوهم فان قلت بعد

ذهاب الثلثين تحصل الحلية سواء بقى الثلث او اقل منه فما الوجه فى هذا التخصيص قلنا المراد تعيين الان الذى هو الفصل المشترك بين نهاية زمان الحرمة وبداية زمان الحلية فافهم ومثل استعمال لفظة الا وقية فيما روى عن ابن ابى يعفور فى الكافى والتهذيب انه قال اذا زاد الطلاء على الثلث اوقية فهو حرام فانها سواء كانت ههنا تميزا او مفعولا بحسب التركيب تكون باعتبار لغا مقدرة باربعين درهما صحة فى الوزن بلا شائبة احتمال الكيل فيها فتدل على ان المعيار ههنا هو الوزن لا الكيل ومثل استعمال الدوانيق فيما مر من رواية ابن سنان بقوله عم حتى يذهب منه ثلثه دوانيق ونصف فان الدانق فى اصل وضعه عبارة عن سدس الدرهم الذى لا يجرى فيه شائبة الكيل خصوصا اذا كان المقصود به هناك ايضا معناه الحقيقى كما فهمه الشيخ رحمه الله حيث عبر عنه فى النهاية كما نقلنا عنه بقوله او يذهب من كل درهم ثلثة دوانيق او نصف ثم انه قد ظهر بهذه الاشارات على طبق ما سبق من الدلالات انه ينبغى ان يكون الرطل ايضا فيما مر من حديث عقبة بن خالد بناء على المعنى الاول للجواب مستعملا بمعنى الوزن المعروف فيه لا بمعنى الكيل كما فى بعض الروايات حسبما فصلناه فى المقدمة لانه لو اخذ هناك بمعنى الكيل لكان ذهاب عشرين وبقاء عشرة منه غير كاف فى الحلية على ما مر فلا يصح الجواب بالكفاية واما بناء على المعنى الثانى له فاستعماله بمعنى الكيل مناسب بل يعين وجها اخر لعدم الكفاية فان قلت ما روى عمار الساباطى فى باب صفة الشراب الحلال المتخذ من الزبيب من قوله عم ثم تكيله كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه فى الاناء

لفظم

توجيه رواية ابن عقبة بن خالد بحسب الكيل

خروج الروايات المذكورة فى الحلية ذات التثليث بحسب الوزن

الذی تریدان تطبخه فیه و تقدره و تجعل قدره قصبة او عودا فتحدها
علی قدر منتهی الماء الی اخر الحدیث صریح فی ان المعتبر فی الثلث و الثلثین الکیل
دون الوزن قلنا کلامنا فیما یحصل به الحلیة فی العصیر و المراد هناك کیفیة اتخاذ
دواء من الزبیب لامراء الطعام و اذهاب الغراقر و الریاح من البطن کما
یدل علیه روایة اسمعیل بن الفضل فی هذا الباب فلا بعد فی ان یجب فی الاول
ذهاب الثلثین بحسب الوزن حتی یحصل به المقصود الشرعی و یکفی فی الثانی
ذهابهما بحسب الکیل فیحصل به المطلوب الطبی فان قلت هذه الروایة من عما
مصدرة بقوله وصف لی ابو عبد الله عم المطبوخ کیف یطبخ حتی یصیر حلالا قلنا
معناه بقرینة روایة الاخری و غیرها فی هذا الباب حتی یصیر نبیذا ما
حلالا ای یکون مثل النبیذ المسکر فی النفع دون الحرمة و کانه لظهور هذا
المعنی فیه لم یتمسك به القائل باستواء ماء الزبیب و عصیر العنب فی وجوب
ذهاب ثلثیهما لحصول الحلیة کما قد تمسك بعموم روایة علی بن جعفر علی ما سبق
فالمهم هذا اخر ما اوردناه فی هذا البحث و علی الله التوکل من البدایة
الی النهایة **البحث الثامن** قد برهن اقلیدس فی الشکل الثانی عشر من
المقالة السادسة علی ان کل اربعة خطوط متناسبة یکون سطح الاول فی الاخر
کسطح احد الباقیین فی الاخر و فی الثامن عشر من السابعة علی ان کل اربعة اعداد
متناسبة یکون مسطح الاول فی الاخر کمسطح الثانی فی الثالث و هذه القضیة الاخیرة
باعتبار ضم قضیة اخری الیها مشهورة بین الحسابیین هی ان الضرب و القسمة
متعاکسان صارت مما ینتفع به کثیرا فی الحسابیات و ما یتبعها فانه یعلم بها تین

بهاتین القضیتین فی کل اربعة اعداد بعد العلم بتناسبها بدیهة او برهانا انه
اذا ضرب احد الوسطین فی الاخر و قسم الحاصل علی احد الطرفین کان خارج
القسمة مساویا للطرف الاخر و اذا ضرب احد الطرفین فی الاخر و قسم الحاصل
علی احد الوسطین کان الخارج موافقا للوسط الاخر فای ما کان تلك الاربعة مجهولا
یمکن استعلامه بهذا التدبیر و اما القضیة الاولی فمن جهة عدم جریان الضرب
و القسمة فی الخطوط لا ینتفع بها هذا النوع من الانتفاع الا بعد اعتبار عروض
الاعداد لتلك الخطوط بفرض انقسامها الی خطوط متساویة هی بمنزلة الوحدات
فیرجع حکمها حینئذ الی حکم القضیة الثانیة و من هذا القبیل ما بنوا علیه الطریقین
المشهورین لاستعلام ارتفاع المرتفعات التی یمکن الوصول الی مسقط حجرها
و هی فی ارض مستویة احدهما ان ینصب شاخص اطول من القامة و اقصر من المرتفع
فیبصر راس المرتفع من مکان یمر شعاع البصر من راس الشاخص الیه فبعد ذلك
اذا ضرب قدر ما بین الموقف الی اصل المرتفع فی فضل الشاخص علی القامة و قسم
الحاصل علی ما بین الموقف و الشاخص و زید قدر القامة علی الخارج یکون المجموع
هو قدر المرتفع و ذلك لان نسبة ما بین الموقف و الشاخص الی ما بین الموقف و
المرتفع کنسبة فضل الشاخص علی القامة الی ارتفاع المرتفع بدلالة الرابع من سادسة
الاصول علی تناسب النظایر من اضلاع مثلثین حاصلین هنا مما ذکر مع فرض خط
موازی للافق بین البصر و المرتفع فیکون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد
الوسطین المعلومین فی الاخر علی الطرف المعلوم هو قدر الطرف المعلوم
المجهول هنا ای فضل المرتفع علی القامة فبعد انضمام قدر القامة الیه یحصل

تمام ارتفاع المرتفع وهو المطلوب وثانيهما ان يوضع مرآة على سطح الارض بحيث يرى راس المرتفع فيها فحينئذ اذا ضرب ما بينها وبين اصل المرتفع في قد القامة وقسم الحاصل على ما بينها وبين الموقف يكون الخارج هو قدر المرتفع وذلك لمساواة نسبة القامة الى ما بين المرآة والموقف لنسبة المرتفع الى ما بين المرآة واصله لحصول مثلثين متناسبين في النظائر كما مر فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر على الوسط المعلوم هو قدر الوسط المجهول اعني ارتفاع المرتفع المطلوب ومن هذا القبيل ايضا ما بنوا عليه طريق معرفة اعماق الآبار وهو ان ينصب على البئر ما يكون قطر تدويره ويلقي ثقيل مشرف من موضع معلوم من اواسطه ليصل الى قعر البئر بطبعه فينظر الى الشرق على وجه يكون الخط الشعاعي مقاطعا للقطر المذكور سواء كان النظر اليه من ثقبتي عضادة الاسطرلاب او انبوبة او ما شابههما فبعد ذلك اذا ضرب ما بين الموضع المعلوم من القطر ونقطة التقاطع في قد القامة وقسم الحاصل على ما بين النقطة والموقف يكون الخارج هو قدر عمق البئر وذلك لان نسبة ما بين نقطة التقاطع والقامة الى ما بين الموضع المعلوم وتلك النقطة كنسبة القامة الى عمق البئر بمثل ما مر فلذا من قسمة حاصل ضرب الوسطين على الطرف المعلوم هو المجهول المطلوب و بالجملة ما لم يعتبر عروض الاعداد للخطوط الحاصلة من العروض المذكورة ولم يرجع القضية الاولى بهذا الاعتبار الى الثانية لم يكن قسمة حاصل ضرب المعلومين من الطرف والوسط على المعلوم من احدهما مخرجا للمجهول ٥ فالعمدة في استخراج المجهولات هي القضية الثانية فهي قاعدة عظيمة النفع

جليلة الفائدة يبتنى عليها الخلاص من مضيق كثير من المشكلات الحسابية في المعاملات وسائر ما يحتاج اليه الانسان في احوال المعاش بل المعاد ايضا عند انفاقهما في المسائل الشرعية ولما كان استخراج المجهولات بهذه القاعدة مبنيا على التشابه بين النسبتين لا يمكن ان يستخرج بها ما لا يجري فيه ذلك بسبب مداخلة جذر او عدد معين فلو قيل اي عدد اذا زيد عليه او نقص عنه جذره صار كذا او اي عدد اذا زيد عليه او نقص عنه العدد الفلاني صار كذا لما امكن ان يستخرج المجهول بهذه القاعدة لاختلاف نسبة الجذور الى مجذوراتها واختلاف نسبة كل عدد معين الى سائر الاعداد فلا يتاتى قياس بعضها على بعض كما هو المناط ههنا بل الطريق في استخراج ذلك قاعدة الجبر والمقابلة او الخطائين او ما يشبههما كالتحليل على ما سيجيء شرح كل في محله ان شاء الله تعالى فليعلم ههنا انه لا بد من ثلثة معلومات متغايرة ولو بالاعتبار نسبة احدها الى المجهول كنسبة احد الباقيين الى الاخر وهذه المعلومات قد يكون ثلثتها مصرحا بها في المسئلة وقد يكون اثنان منها مصرحا بها فيحتاج حينئذ الى تحصيل الثالث اليهم بنوع تفهم وقد يكون واحد منها مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما اتفق عدم التصريح بشيء منها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالتامل ولطف القريحة اما القسم الاول فمثل ان يقال ثلثة امنان من الحنطة بخمسة دراهم فسبعة امنان بكم او لكم منها بسبعة دراهم فالمسئول عنه في الاول ثمن سبعة امنان والمعلومات المصرح بها المثمن وهو السبعة والسعر والمسعر وهما الخمسة والثلثة وفي الثاني

ان نسبة المسعر الى السعر اى الثلثة الى الخمسة كنسبة المثمن الى الثمن اى السبعة
الى المجهول وايضا بطريقة الابدال نسبة السعر الى المسعر الثمن الى الثلثة الى
السبعة كنسبة السعر الى الثمن اى الخمسة الى المجهول والمال واحد فيضرب احد
الوسطين المعلومين فى الاخر ويقسم الحاصل على الطرف المعلوم يخرج احد
عشر و ثلثان وهو المطلوب والمسئول عنه فى الثانى مثمن سبعة دراهم و
المعلومات الثمن والسعر والمسعر فنسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة المجهول الى السبعة
ونسبتها الى المجهول كنسبة الخمسة الى السبعة فيضرب احد الطرفين المعلومين
فى الاخر ويقسم على الوسط المعلوم فيخرج اربعة وخمس وهو المطلوب ومثل
ان يقال لك اجير اجرته فى الشهر اثنا عشر درهما فكم اجرته فى خمسة وعشرين
يوما او فى كم من المدة يستحق خمسة وعشرين درهما فالمسئول عنه فى الاول هو
اجرة مدة خمسة وعشرين والمعلومات هى اجرة تمام الشهر اى الاثنا عشر
وكلتا المدتين اى الشهر والخمسة والعشرون وظاهر ان نسبة الاجرة المعلومة
الى مدتها كنسبة الاجرة المجهولة الى مدتها فالخارج من مسطح الطرفين اى الاثنى
عشر والخمسة والعشرين على الوسط المعلوم اى الثلثين يكون عشرة وهو المطلوب
والمسئول عنه فى الثانى هو مدة استحقاق خمسة وعشرين درهما فنسبة الاثنى
عشر الى الثلثين كنسبة الخمسة والعشرين الى المجهول فالخارج من مسطح الوسطين
على الطرف المعلوم يكون اثنين وستين ونصفا وهو المطلوب ومثل
ان يقال الخراج اربعة جريان من ارض كذا خمسة اقفزة من الغلة فكم خراج
تسعة جريان منها او الى كم جريب منها تسعة اقفزة من الخراج فعلى الاول

يقسم مسطح الخمسة والتسعة على الاربعة فالجواب احد عشر وربع وعلى الثانى
مسطح الاربعة فى التسعة على الخمسة فالجواب سبعة وخمس والضابط فى
استخراج الجواب عن امثال تلك المسائل ان يضرب احد المعلومين المتجانسين
فى غير جنسه فيقسم الحاصل على ما هو من جنسه والسر فيه ان فى تلك الاربعة
نسبة سعر مثلا الى مسعر كنسبة سعر اخر يقال له الثمن الى مسعر اخر يقال له المثمن
وبالابدال نسبة سعر الى سعر اخر كنسبة مسعر الى مسعر اخر وعلى اى تقدير ان
كان احد الطرفين سعرا يجب ان يكون الطرف الاخر مسعرا وبالعكس وكذا فى
الوسطين فالمضروب والمضروب فيه يكونان دائما غير متجانسين والقسمة
تقع على الثالث المجانس لاحدهما البتة ليخرج الرابع المجانس للاخر وقس عليه
الاجرة والمدة وكذا الخراج والارض وهذا الضابط هو الصواب لا ما قالوا
فى هذا المقام من ان الطريق هو ان يضرب اخر السؤال فى غير جنسه ويقسم الحاصل
على جنسه فان الربع الذى هو الاخر ربما يكون مجهولا وعلى تقدير كونه معلوما
يجوز ان يقع المجهول فى اول السؤال كما اذا قيل كم سعر خمسة امنان اذا كان سعر
اربعة ستة فلا يقع الضرب حينئذ فى الاخر بل هو المقسوم عليه فلا ينفع فى
اصلاحه حمل الاخر فى كلامهم على اخر المعلومات ايضا فتامل واما القسم الثانى
وهو ان يكون اثنان من الثلثة مصرحا بهما فيحتاج الى تحصيل الثالث ايضا
فمثل ان يقال اشترى بسبعة دنانير وبيع بعشرة فربح ثمانية عشر فكم راس
المال او راس المال ثمانية عشر فكم الربح فيفهم من السؤال ان قدر الربح فى
كل سبعة ثلثة وان لم يصرح به فيترتب الاول بان نسبة السبعة الى الثلثة

كنسبة راس المال الى الثمانية عشر او بان نسبة السبعة الى راس المال كنسبة ثلثة
الى ثمانية عشر فيضرب احد الوسطين في الاخر بهما اى السبعة في الثمانية
عشر ويقسم على الثلثة يخرج اثنان واربعون وهو المطلوب ويترتب
الثاني بان نسبة الثلثة الى السبعة كنسبة الربح الى الثمانية عشر او نسبة
الثلثة الى الربح كنسبة السبعة الى الثمانية عشر فيكون الخارج من قسمة
حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر على الوسط المعلوم اى اربعة وخمسين
على السبعة وهو سبعة وخمسة اثمان جوابا وقس عليه اذا قيل اشترى
بعشرة وبيع بثمانية فخسر اربعة عشر فكم راس المال او راس المال اربعة
عشر فكم الخسران فالجواب عن الاول سبعون وعن الثاني اثنان واربعة
اخماس والضابط هاهنا اذا كان قدر الربح او الخسران معلوما ان يضرب
هذا المعلوم في سعر الشرى ويقسم الحاصل على الفضل بين السعرين و
اذا كان المعلوم قدر راس المال ان يضرب هذا في الفضل ويقسم الحاصل على السعر الاول
فاحفظ واما القسم الثالث وهو ان يكون المصرح به واحدا من الثلثة فيحتاج
الى تحصيل الباقيين فمثل ان يقال اى عدد اذا زيد عليه خمسه صار سبعة
او اذا نقص عنه ربعه صار ثمانية فالمعلوم صريحا هو السبعة في الاول و
الثمانية في الثاني لا غير فيحتاج الى تحصيل عدد ذى خمس صحيح في الاول وذي
ربع كذلك في الثاني فيعمل به على طبق السؤال بسهولة ليحصل عددين نسبة
الاول منهما الى الثاني كنسبة المجهول الى المعلوم المصرح به فيرجع الاول الى
ان نسبة الخمسة الى الستة كنسبة المجهول الى السبعة وبالابدال نسبة الخمسة

ذكر [illegible] في القسم الثاني

ذكر [illegible] القسم الثالث [illegible]

الى المجهول كنسبة الستة الى السبعة فيقسم حاصل ضرب الخمسة في السبعة على الستة
فيخرج خمسة وخمسة اسداس وهو المطلوب ويرجع الثاني الى ان نسبة الاربعة
الى الثلثة كنسبة المجهول الى الثمانية او الاربعة الى المجهول كالثلثة الى الثمانية
فيخرج من قسمة اثنين وثلثين على الثلثة عشرة وثلثان وهو المطلوب ومن
هذا القبيل المسئلة المشهورة سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج
منها ثلث اشبار فكم اشبارها فان المعلوم فيها ليس الا الثلثة فيحتاج
الى تحصيل المخرج المشترك للكسرين واسقاطهما عنه ليبقى خمسة من اثنى عشر
فنسبته اليه كنسبة المجهول الى الثلثة فيقسم الستة والثلثون على الخمسة يخرج
سبعة وخمس وهو المط ومن هذا القبيل اذا قيل لنا عسل وخل متساويين
وزنا بعنا الخل منا بدرهم والعسل منا بخمسة دراهم فصار مجموع ثمنهما عشرين
فكم وزن كل منهما فانه يفهم ان مجموع ثمن من واحد من هذا ومن واحد من
ذاك ستة دراهم فنسبة الواحد الى الستة كنسبة المجهول الى العشرين فالخارج من
قسمة العشرين على الستة ثلثة وثلث فهو المطلوب وايضا اذا قيل خادم مرسوم
في شهر خمسة وعشرون درهما وعشرة امنان من الحنطة فاستحق في اسبوع
سبعة امنان فكم سعر الحنطة بالدراهم فيفهم من استحقاقه في اسبوع سبعة
انه يستحق في عشرة ايام عشرة اى جميع الحنطة فيبقى عشرون يوما بازاء خمسة و
عشرين درهما فنسبة عشرين اليه كنسبة عشرة الى ثمن مجموع الحنطة فيقسم مائتان
وخمسون على العشرين يخرج اثنا عشر ونصف هو سعر المجموع فيكون من
واحد درهم وربع وايضا اذا قيل لنا ثلثة كيسات من الدنانير في اولها نصف

ثلثه م

الثانية وفى الثانية نصف الثالثة اخذنا ربع الاول وخمس الثانى وسدس الثالث حصل لنا تسعة وتسعون دينارا فينبغى ان يحصل عدد ذو ربع يكون ضعفه ذا خمس وثلثة امثال ضعفه ذا سدس كالعشرين فان ضعفه اربعون وله خمس وثلثة امثال ضعفه مائة وعشرون وله سدس فاخذ من هذه الثلثة على نحو ما فرض فاجتمع ثلثة وثلثون فنسبة العشرين الى ثلثة وثلثين كنسبة المجهول الاول الى تسعة وتسعين وبعد ضرب احد الطرفين فى الاخر وقسمة الحاصل على الوسط يخرج ستون فهو العدد الاول فالثانية مائة وعشرون والثالثة ثلثمائة وستون ومجموع ربع الاول وخمس الثانى وسدس الثالث تسعة وتسعون

اما القسم الرابع وهو ان لا يكون شئ منها مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الجميع مثل ان يقال لنا حنطة وشعير مجموعهما عشرة امنان بدلنا الحنطة بالدخن من ربع من فصار المجموع اثنى عشر فاى قدر من الحنطة بدل بها فلما كان تبديل من من الحنطة يزيد على وزن المجموع نصفا يعلم منه ان نسبة الواحد الى النصف كنسبة المجهول الى الاثنين الزائدين هنا فرضنا فيعلم بالضرب والقسمة ان القدر المبدل بالدخن من الحنطة اربعة امنان ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة قيل لشخص كم مضى من الليل فقال ثلث ما مضى يساوى ربع ما بقى فكم مضى وكم بقى فانه يفهم منه ان الماضى ثلثة اجزاء مما كان الباقى منه اربعة اجزاء فنسبة هذه الثلثة الى مجموع السبعة كنسبة ساعاته المجهولة الى اثنى عشر فيقسم مسطح الطرفين على السبعة يخرج خمسة وسبع فيكون الباقى ستة وستة اسباع لانه تتمة خمسة وسبع الى

دیگر از نسخه القسم الرابع و بیان آن که جمیع الاربعة لجبر يصح

مسدس م

بیان ارتخریج من بعض المسائل الاربعة ریغب او ارتسم

اثنى عشر او لانه اربعة مما كان الماضى منه ثلثة فنسبة الاربعة الى السبعة كنسبة ساعاته الى اثنى عشر والخارج بعد الضرب والقسمة ستة وستة اسباع وعلى هذا استخرج كل منهما باربعة متناسبة على حدة ويتفق كثيرا احتياج حل بعض المسائل الى استعمال الاربعتين فما ذكرنا اذا قيل عشر دجاجات بدينار وخمسة عشر عصافير بدينار نريد ان نشترى بدينار واحد منهما على السوية فكم نشترى من كل منهما من هذا الدينار فيفهم منه ان المجموع خمسة وعشرون وان الدينار اذا قسم بخمسة وعشرين جزءا يكون ثمن الرخيص من ذينك المتساويين فرضا عشرة منها وثمن الغالى خمسة عشر على عكس المثمنين فنسبة العشرة الى خمسة عشرين كنسبة ثمن العصافير من اجزاء الدينار واحد ونسبة خمسة عشر الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن الدجاجات من اجزائه الى مجموعه فينسب فى الاول العشرة الموافقة لمسطح الطرفين الى خمسة وعشرين بخمسين وفى الثانى خمسة عشر اليه بثلثة اخماس فتعين باستعمال تينك الاربعتين قدر كلا الثمنين من اجزاء الدينار ومعونته قدر ما يشترى من كل واحد منهما وهو ستة وظهر انه اذا ضم الى الدجاجات والعصافير ثالث كالبطوط يحتاج حله الى استعمال ثلثة من الاربعة المتناسبة وهكذا على قدر الاحتياج ومن هذا الباب المسئلة المشهورة ثلثة اقداح مملوة احدها باربعة ارطال عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء صبت فى اناء واحد ومزجت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم فى كل من كل فان الطريق فى حلها ان يجمع تلك الارطال فيكون نسبة قدرها فى الاقداح الاول من العسل وهو المجهول

المجموع دينار م

الى قدر ما يسعه من الارطال وهو الاربعة كنسبة قدر رطل مجموع العسل
وهو الاربعة ايضا الى مجموع الارطال وهو الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه من
الخل الى الاربعة المذكورة كنسبة قدر رطل مجموع الخل وهو الخمسة الى الثمانية
عشر وايضا نسبة ما فيه من الماء الى الاربعة كنسبة التسعة الى الثمانية عشر فيظهر
بضرب احد الوسطين في الاخر وقسمة الحاصل على الطرف المعلوم او بنسبة اليه في
كل من هذه الثلثة ان ما في القدح الاول من العسل ثمانية اتساع ومن الخل
رطل وتسع ومن الماء رطلان والكل اربعة وبهذا الطريق ما في القدحين
الاخرين من كل منها فتنحل المسئلة باستعمال قاعدة الاربعة المتناسبة تسع
مرات وههنا دقيقة هي ان المراد بالرطل ههنا يجب ان يكون كيلا لا وزنا ه
فانه على ذلك لا يستقيم الجواب لاختلاف اوزان انواع الاجسام المتماثلة في
الحجم كما مر في البحث السابع فيستحيل تساوي وزني الخالص والممزوج في كل من
الاقداح المذكورة مع ان صحة الجواب المذكور مبنية عليه فلو فرض ان يكون
المراد بالرطل الوزن المعروف فيه لما يتيسر الجواب عن هذه المسئلة بمحض استعمال
قاعدة الاربعة المتناسبة بل يحتاج ايضا الى معرفة قدر التفاوت بحسب الوزن
بين الاجسام الثلثة المذكورة في مثل الحجم المذكور واعتبار هذا القدر في كل
منها بعد تشخيص الحجم بالقاعدة المذكورة فتبين ان ما وقع في خلاصة الحساب
وغيرها من بناء الجواب على الوزن مبني على الغفلة عن هذه الدقيقة و
تبين ايضا ان الجواب عن بعض المسائل الممكنة الاستخراج بهذه القاعدة ربما
يحتاج الى معرفة قاعدة او مسئلة اخرى ايضا واستعمالها معها فيه ومن هذا

النوع امثال ما روي في الكافي عن ابي شعيب المحاملي قال سالت اباعبدالله ع
عن رجل قبل رجلا ان يحفر له بئرا عشرة قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم عجز
يقسم عشرة على خمسة وخمسين جزءا فما اصاب واحدا فهو للقامة الاولى و
الاثنان للثانية والثلثة للثالثة وعلى هذا الحساب الى عشرة الحديث فان
استخراج قدر الاجرة في المراتب المفروضة في امثال ذلك لا يتيسر بمحض استعمال
الاربعة المتناسبة لانه يحتاج ايضا الى استعمال ما يقتضيه الحكم الشرعي من رعاية
زيادة اجرة القامة الثانية على الاولى والثالثة على الثانية وهكذا بواحد من
جملة ما يحصل من جمع الاعداد من الواحد الى العشرة كما في المثال المسئول عنه او
اقل او اكثر على حسب ما يفرض في غيره بل يحتاج الى استعمال بعض القواعد التي يستخرج
بها حاصل جمع الاعداد على النظم الطبيعي في جميع الصور المفروضة كما سيجيء ذكرها
في ذيل ترجمة الارثماطيقي للعلم بعدم قصر الحكم الشرعي في الجواب على هذه الاعداد
المخصوصة المذكورة في السؤال بل اعتبار تلك الخصوصيات فيه على سبيل التمثيل
كما هو المتعارف في امثال ذلك فاذا قيل مثلا ان يحفر اربع قامات بخمسة دنانير فحفر
قامتين فالطريق ان يجمع من الواحد الى الاربعة فيحصل عشرة ثم يجمع
الواحد والاثنان فيصير ثلثة فلان نسبة الثلثة الى العشرة كنسبة قدر الاجرة
المجهولة الى خمسة دنانير يعرف انه يستحق بحفر تينك القامتين دينارا ونصف
دينار واذا قيل ان يحفر خمس عشرة بعشرين فحفر خمسا فلكون حاصل
جمع الواحد الى الخمسة عشر مائة وعشرين وحاصل جمعه الى الخمسة خمسة
عشر فالخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر وهو ثلثمائة على الوسط

على الوسط المعلوم وهو مائة وعشرون اثنان ونصف يعرف انه يستحق بحفر الخمس المذكورة من جملة الخمسة عشر دينارين ونصف دينار من جملة العشرين المذكورة ثم لا يخفى ان ههنا دقيقة لم اطلع على متفطن بها هي انه لو حمل ذكره القامة والقامات ايضا في الحديث المذكور على التمثيل كما حمل عليه وهو الظاهر المتبادر المطابق لنظائره حتى انه اذا فرض بدل القامة قصبة او ذراعا او ما شابههما من المقاييس لكان الحكم فيه مثل ما فصلناه في القامة لا يشكل الحكم المذكور بسبب الاختلاف في اجرة قدر معين بحسب اختلاف تقديره بالامور المذكورة بيانه انا اذا فرضنا قدر القصبة مساويا للقامتين وقدر القامة مساويا لثلث اذرع ثم فرضنا ان يقبل حفر قدر معين مساو لكل من قصبتين واربع قامات واثنتي عشرة اذرع باجرة معلومة لحفر نصفه فيجر فحينئذ لو قيس القدر المذكور بالقصبة لكان حافر اقصبة من قصبتين فكان مستحقا لثلث الاجرة ولو قيس بالقامة لكان حافرا قامتين من اربع قامات فكان مستحقا الثلثة اعشارها وهو اقل من الثلث ولو قيس بالذراع لكان حافرا ست اذرع من اثنتي عشرة ذراعا فكان مستحقا لاحد وعشرين جزءا من سبعة وسبعين جزءا من الاجرة وهو اقل من الثلث ومن الثلثة الاعشار ايضا وعلى هذا القياس فبالجملة يلزم الزيادة والنقصان في اجرة حفر قدر معين مضبوط باعتبار زيادة المقياس ونقصانه وهذا كما ترى ولا يندفع هذا الاشكال الا بما هو ظاهر التكلف كالتزام وجوب رعاية مقتضى خصوص القامة المذكورة في الحديث وارجاع غيرها اليها في الحساب او وجوب رعاية

حصول

مقتضى ما يتلفظ به في عقد الاجارة من المقاييس وان كان مخالفا لمقتضى غيره الموافق له في نفس الامر على ان اعتبار مقياس مخصوص ايضا في الحكم لا يرفع الاختلاف المذكور بالكلية فانه لو فرض ان يقبل حفر عشرين قامة بعشرة دراهم لحفر قامتين ينبغي ان يكون موافقا للصورة المسئول عنها في قدر الاجرة المستحق لها لتوافق النسبتين مع انه كان مستحقا في الصورة المذكورة لجزء من خمسة وخمسين جزءا من عشرة دراهم ويلزم ان يستحق في الصورة المفروضة بالحساب المذكور لثلثة اجزاء من مائتين وعشرة اجزاء من الدراهم المذكورة وظاهر ان هذا القدر اقل من القدر الاول والعلم عند الله واهله وبهذا نختم الابحاث المتعلقة بالاربعة المتناسبة ويتلوه الكلام في الارثماطيقي ان شاء الله تعالى

الارثماطيقي

هو لفظ يوناني عبارة عن خواص الاعداد وعن العلم بها او عن المسائل التي يبحث فيها عنها فموضوعه العدد كالحساب والفرق ان المطلوب الاصلي في الحساب استخراج مجهولاته من معلوماته وفيه استعلام الخصوصيات العارضة له مطلقا او لبعض اقسامه الاولية او الثانوية وهكذا او لبعض آحاده فتلك الخصوصيات على ثلثة انواع النوع الاول وهو ما يكون عارضا للعدد مطلقا فمن جملته كون كل عدد نصف مجموع حاشيتيه وقد عرف العدد به تعريف الشيء ببعض خواصه الشاملة فانه يعم الجميع حتى الواحد على القول بكونه من جملة الاعداد بناء على ان المراد بمجموع الحاشيتين جميع ما يوجد فيهما

تنويع الارثماطيقي الى ثلثة انواع وتعبير النوع الاول اثنين وثلاثين خاصية للنوع الاول

توجيه لدخول الواحد في العدد اذا عرف بنصف مجموع حاشيتيه

ملاوينا فی خلو احدیهما عن عدد کما فی عدد الواحد فانہ حینئذ نصف ما فوقہ و هذا کما اذا قیل مجموع ما فی هذه الصنادیق الف تومان فانہ لا یلزم یستلزم عدم خلو شیء منها بل لو لم یکن الالف المذکور الا فی صندوق واحد لکان حقا ولعل هذا التوجیہ لادخال الواحد فیہ احسن مما قیل ان الحاشیة اعم من الصحیح والکسر فالواحد ایضا نصف حاشیتہ التحتانیة النصف والفوقانیة واحد ونصف اذ الحاشیة التحتانیة لکل عدد تنقص عنہ بمقدار زیادة الفوقانیة علیہ انتهی فانہ تکلف رکیک جدا الوجهین الاول ان للاعداد نظما طبیعیا وظاهر انہ هو المناط لامثال ذلک لا کلما یمکن ان یعتبر فیها بجعل جدید خصوصا اذا کان مبنیا علی اعتبار غیر سدید فان تعیین کسر مخصوص للحاشیة التحتانیة کالنصف الذی ذکره ترجیح لہ علی ما هو اقل منہ وعلی ما هو اکثر منہ قدرا من غیر مرجح لعدم امکان کسر یکون اقل قدرا او اکثر قدرا من الجمیع ومع ذلک یرجع حاصل التعریف علی هذا التقدیر الی ان العدد هو نصف مجموع ما فرض ضعفا لہ بحیث ما نقص عنہ فی احد الطرفین بما زاد علیہ فی الطرف الاخر و هذا کما تری لا محصل لہ اصلا والثانی ان توهم سلسلة للکسور فیما تحت الصحاح مبنی علی عدم تصور معنی الصحیح والکسر کما هو حقہ فان التحقیق فیہ ان لیس للاعداد صحاحا کانت او کسورا الا سلسلة واحدة منتظمة انتظاما طبیعیا من الواحد الی ما لا نهایة لہ وانقسامها الی الصحاح والکسور انما هو باعتبار الاطلاق والاضافة

فان کلا من احاد تلک السلسلة اذا اخذ مطلقا فهو صحیح واذا اخذ مضافا الی ما یفرض واحدا فهو کسر فالنصف مثلا لیس خارجا عن تلک السلسلة بل هو عبارة عن الواحد عند فرض الاثنین واحدا وعن الاثنین عند فرض الاربعة واحدا وهکذا وباقی الکسور علی هذا القیاس وکیف یتصور ان یکون للکسور سلسلة اخری مع عدم امکان تعیین شیء منها للمبداییة لما مرت الاشارة الیہ من عدم امکان کسر هو اقل من جمیع الکسور او اکثر منہ ومع عدم امکان توالی اثنین منها بلا تخلل شیء بینهما لجواز ان یفرض بین کل کسرین کسور غیر متناهیة فتدبر فلنحفظ ما ذکرنا ان کل عدد اما لہ حاشیتان هو نصف کلیتهما واما لہ حاشیة فوقانیة فقط هو نصفها فالحاشیتان هما معا ضعف ما بینهما وعند فقدان التحتانیة تکون الفوقانیة مستقلة فی تلک الضعیفة وهذا الحکم غیر مقصور علی الحاشیتین المتصلتین والفوقانیة المنفصلة بل حق فی کل حاشیتین متقابلتین لکل عدد ولو بفاصلة کثیرة وفی الفوقانیة المقابلة لہ وللحد عند فقدان التحتانیة فالاربعة محفوفة اولا بالثلاثة والخمسة المتصلتین بها وهما معا ضعفها ثم بالاثنین والستة المتقابلین وهما ایضا ضعفها ثم بالواحد والسبعة وهما ایضا کذلک ثم الثمانیة مستقلة بذلک ومن جملة هذا النوع کون ضعف مربع کل عدد ناقصا عن مجموع مربعی حاشیتیہ المتقابلتین اذا کانتا متصلتین باثنین واذا کانتا متقابلتین فی المرتبة الثانیة بثمانیة وفی الثالثة بثمانیة عشر وفی الرابعة باثنین وثلثین وفی الخامسة بخمسین فان الستة مثلا یکون ضعف مربعها اثنین وسبعین ومجموع مربعی الاربعة والثمانیة ثمانون بتفاوت ثمانیة و

الخمسة والسبعة اربعة وسبعون بتفاوت اثنین ومجموع مربعی

مجموع مربعي الثلثة والتسعة تسعون بتفاوت ثمانية عشر وهكذا قال صاحب نفايس الفنون ان القانون في هذا التفاوت انه في الاولى بقدر مضروب الاثنين في الواحد وفي الثانية بقدر مجموع ذلك مع مضروبه في الفرد التالي للواحد اي الثلثة وفي الثالثة بقدر مجموع الجميع مع مضروبه في الفرد التالي للثلثة اي الخمسة وعلى هذا القياس ثم قال وبوجه اخر في الاول بقدر مضروب الزوج الاول في اول المربعات المتوالية اي الواحد وفي الثانية مضروبه في ثاني تلك المربعات اي الاربعة وفي الثالثة مضروبه في ثالث المربعات اي التسعة وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك ان استخراج المقصود في اكثر الصور المفروضة مشكل بشيء من هذين القانونين ولا سيما بالاول فانه يحتاج فيه الى ان يتتبع في الواحد الى العدد الموافق لبعد احدى الحاشيتين فيجمع بعضها مع بعض بعد ضرب بعضها في بعض مع حفظ مراتب الاعداد فراد الواقعة فيها فلا يتيسر ذلك اذا بلغت المراتب الى بعض العشرات لمهرة اهل الحساب فضلا عن بلوغها الى المآت او الالوف كما لا يخفى فنحن نقول في قانون ذلك ان التفاوت في جميع المراتب انما يكون بقدر ضعف مربع التفاضل بين العدد وكل من الحاشيتين ففي المرتبة الاولى لكون التفاضل بينهما واحدا وضعف مربعه اثنين يكون بقدر اثنين وفي الثانية لكون التفاضل اثنين وضعف مربعه ثمانية يكون بقدر الثمانية وهكذا فيما بلغ التفاضل فيه الى مائة مثلا لا يحتاج الى حساب زائد على تحصيل ضعف مربعها فيستخرج المقصود به في كل صورة بادنى تامل فتامل ثم لا يخفى ان هذه الخاصية مستلزمة لخاصية اخرى هي كون مربع كل عدد ناقصا عن نصف

مجموع مربعي حاشيتيه المتصلتين بواحد وعن نصف مجموع مربعي ما في المرتبة الثانية منهما باربعة وعن نصف مجموع مربعي ما في الثالثة بتسعة وعلى هذا القياس فالقانون حينئذ ان التفاوت في كل مرتبة يكون مساويا لمربع التفاضل بين العدد والحاشية ففي المرتبة الاولى واحد وفي الثانية اربعة وفي الثالثة تسعة وهكذا ومنها كون مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشيتين النازلتين المتصلتين مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدتين باربعة فان الخمسة مثلا يكون مضعف مربعها خمسين ومسطح نازلتيها اثني عشر وصاعدتيها اثنين واربعين ومجموعهما اربعة وخمسين وان السبعة يكون مضعف مربعها ثمانية وتسعين ومجموع مسطحي نازلتيها وصاعدتيها مائة واثنين هذا اذا فرضت الحاشيتان في النازلة والصاعدة في اول مراتب البعد وثانيتها من العدد وان فرضتا في ثانية المراتب وثالثتها يصير التفاوت اثني عشر وان فرضتا في الثالثة والرابعة يصير اربعة وعشرين وفي الرابعة والخامسة اربعين وفي الخامسة والسادسة ستين قال صاحب النفايس والقانون ههنا ان الاربعة في الصورة الاولى تضرب في اول الافراد اي الواحد فالحاصل اربعة وفي الصورة الثانية يجمع هذه الاربعة مع مضروبها في ثاني الواحد اي الاثنين فيصير اثني عشر وفي الثالثة يجمع هذا الاثنا عشر مع مضروب الاربعة المذكورة في ثالث الواحد اي الثلثة وهكذا ونحن نقول القانون فيما بعد الصورة الاولى من الصور ان يضرب الاربعة التي هي قدر التفاوت فيها في مجموع الواحد وما يليه الى عدد هو قدر التفاضل بين العدد واقرب الحاشيتين ففي الصورة الاخيرة من الصور المفروضة حيث

يكون قدر التفاضل بين العدد واقرب حاشيته فيها خمسة يضرب الاربعة
فى مجموع الواحد الى الخمسة اى الخمسة عشر فيصير ستين وعلى هذا القياس
فتامل فى القانونين واختر احسنهما ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن
مجموع مسطح الحاشية النازلة الاولى فى الثالثة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة
وعن مجموع مسطحى الاوليين من النازلة والصاعدة وفى الرابعة منهما بثمانية وعن
مسطحيهما فى الخامسة بعشرة فان ضعف مربع الستة اثنان وسبعون وهو
ناقص عن مجموع مسطحى الخمسة فى الثلثة والسبعة فى التسعة اى ثمانية وسبعين
بستة وعن مسطحى الخمسة فى الاثنين والسبعة فى العشرة اى ثمانين بثمانية
وعن مسطحى الخمسة فى الواحد والسبعة فى الاحد عشر اى اثنين وثمانين بعشرة
والضابطة فى التفاوت ههنا انه دائما بقدر ضعف التفاضل بين العدد والحاشية
البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الثانية من
النازلة فى رابعتها مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة عشر وعن مجموع مسطحى
الثانيتين فى الخامسة بعشرين وعن مجموع مسطحيهما فى السادسة باربعة وعشرين
فان ضعف مربع السبعة مثلا ثمانية وتسعون وهو ناقص عن مجموع مسطحى الخمسة
فى الثلثة والتسعة فى الاحد عشر اى مائة واربعة عشر وعن مسطحى الخمسة فى
الاثنين والتسعة فى الاثنى عشر اى مائة وثمانية عشر بعشرين وعن مسطحى
الخمسة فى الواحد والتسعة فى الثلثة عشر اى مائة واثنين وعشرين باربعة
وعشرين والضابطة فى التفاوت ههنا انه دائما بقدر مضروب الاربعة
فى قدر التفاضل بين العدد والحاشية البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل

مجموع

بستة

عدد ناقصا عن مجموع مسطح النازلة الثالثة فى الخامسة مع مسطح نظيرتيهما
من الصاعدة بثلثين وعن مجموع مسطح الثالثتين فى السادسة بستة و
ثلثين وعن مسطحيهما فى السابعة باثنين واربعين فان ضعف مربع الثمانية
مثلا مائة وثمانية وعشرون وهو ناقص عن مجموع مسطحى الخمسة فى الثلثة
والاحد عشر فى الثلثة عشر اى مائة وثمانية وخمسين بثلثين وعن مسطحى
الخمسة فى الاثنين والاحد عشر فى الاربعة عشر اى مائة واربعة وستين
بستة وثلثين وعن مسطحى الخمسة فى الواحد والاحد عشر فى الخمسة عشر اى مائة وسبعين
باثنين واربعين والضابطة فى التفاوت ههنا انه دائما بقدر مضروب الستة
فى قدر التفاضل بينه وبين البعيدة والقانون الشامل لهذه الضابطة و
السابقة عليها ان التفاوت فى كل منهما بقدر مضروب ضعف التفاضل بين العدد
والحاشية القريبة فى نفس التفاضل بينه وبين البعيدة ومنها كون مربع
كل عدد مساويا لمسطح حاشيتيه المتقابلتين مع مربع الفضل بين العدد و
احدى الحاشيتين فان مربع الاربعة مثلا ستة عشر وهو مساو لمسطح الثلثة
والخمسة مع الواحد ولمسطح الاثنين والستة مع الاربعة ولمسطح الواحد والسبعة
مع التسعة ومنها كون مربع كل عدد مساويا لحاصل جمعه مع كل ما تحته الى الواحد مرتين
ومعكوسا وبعبارة اخرى لحاصل جمعه مع ضعف كل ما تحته الى الواحد فان مربع الخمسة
مثلا خمسة وعشرون وحاصل جمعه مع الاربعة والثلثة والاثنين والواحد مرتين
هو ايضا خمسة وعشرون ومنها كون كل عدد بحيث اذا زيد عليه واحد وضرب
المجموع فى نصفه ربع العدد او نصف المجموع فى تمامه ربعه كان الحاصل مساويا

والاحد عشر

لمجموع مضروبه في نفسه وفي جميع ما تحته الى الواحد فان الاربعة مثلا اذا زيد
عليها واحد صار خمسة وحاصل ضربها في الثمانية او ضرب اثنين ونصف في الستة
عشر اربعون وهو مساو لمجموع مضروب الاربعة في نفسها ثم في الثلثة ثم في الاثنين
ثم في الواحد ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب في عدد آخر ثم قسم عليه يكون
مضروب الحاصل في الخارج مساويا لمربعه فان الثلثة مثلا اذا ضربت في الاربعة كان
الحاصل اثني عشر واذا قسمت عليها كان الخارج ثلثة ارباع ومضروب ثلثة
ارباع في الاثني عشر تسعة وهي مساوية لمربع الثلثة ومنها كون كل عدد بحيث
اذا قسم على عدد آخر ثم قسم الآخر عليه وضرب مجموع الخارجين في مسطحهما
كان الحاصل مساويا لمجموع مربعيهما فان العشرة مثلا اذا قسمت على الخمسة
خرج اثنان واذا قسمت الخمسة عليها خرج نصف فمضروب اثنين ونصف
في مسطح العشرة والخمسة اي الخمسين مائة وخمسة وعشرون وهو مساو
لمجموع مربعيهما ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم بقسمين وربع كل منهما
وزيد على المجموع مسطح احد القسمين في ضعف الآخر كان الحاصل مساويا
لمربعه فان السبعة مثلا اذا قسمت بثلثة واربعة وربع ثلثة فصار تسعة
وربع اربعة فصارت ستة عشر فاذا زيد على مجموعهما مسطح الثلثة في
ضعف الاربعة او مسطح الاربعة في ضعف الثلثة اي اربعة وعشرون
صار المجموع تسعة واربعين وهو مساو لمربع السبعة ومنها كون كل عدد
بحيث اذا قسم بمختلفين كان مسطحهما ناقصا عن مربع نصف العدد بقدر
مربع الفضل بين النصف واحد القسمين فان مسطح الستة والاثنين من

فسمي

فسمي الثمانية اثنا عشر وهو ناقص عن الستة عشر بقدر مربع الاثنين ومنها
كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه كسر معين ثم اضيف الى الباقي كسره الذي
مخرجه اقل من مخرج الكسر المفروض بواحد كان المجموع مساويا للعدد ولذا
زيد عليه كسر معين ثم اسقط من المجموع كسره الذي مخرجه اكثر من مخرج الكسر
المفروض بواحد كان الباقي مساويا له فان العشرة مثلا اذا اسقط خمسها
اي الاثنان صارت ثمانية ثم اذا زيد ربع الثمانية عليها صارت عشرة وكذا
اذا زيد عليها الاثنان واسقط سدس الاثني عشر منه ومنها كون كل عدد
بحيث اذا اسقطت منه عدة من اجزائه ثم زيد على الباقي بتلك العدة من
جزئه الذي يكون مخرجه اقل من مخرج الاول بعدد الاجزاء المسقطة او عكس
الامر كان الحاصل او الباقي مساويا للعدد فان العشرين مثلا اذا اسقطت
منه ثلثة اخماسه بقي ثمانية فاذا زيدت على الباقي ثلثة امثال نصفه الذي مخرجه
اقل من مخرج الخمس بثلثة صار عشرين واذا زيدت عليه ثلثة اخماسه
حصل اثنان وثلثون فاذا اسقطت من الحاصل ثلثة اثمانه بقي عشرون ومنها
كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه بعض اجزائه بعدة هي اقل من مخرجه بواحد
ثم ضرب الباقي في المخرج كان الحاصل مساويا للعدد فان الخمسة عشر مثلا
اذا اسقطت منه اربعة اخماسه بقي ثلثة فاذا ضربت الثلثة في مخرج الخمس
كان الحاصل خمسة عشر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه عدة من
احد اجزائه واسقطت من الواحد ايضا تلك الاجزاء او زيدت عليه عدة
من احد الاجزاء وعلى الواحد ايضا مثلها وقسم الحاصل الاول على الثاني

كان الخارج مساويا للعدد فان الاثنى عشر مثلا اذا اسقطت منه ثلثة ارباعه
بقى ثلثة واذا اسقطت من الواحد ثلثة ارباعه بقى ربع وخارج قسمة
الثلثة على الربع اثنا عشر واذا زيد عليه ربعه حصل خمسة عشر وعلى الواحد
ربعه حصل واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر على الواحد والربع
اثنا عشر **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد اخر فوقه او تحته متصلا
فى النظم الطبيعى او منفصلا عنه بفاصلة قليلة او كثيرة كان المجموع مساويا
لمجموع حاشيتيه المتقابلتين قريبتين او بعيدتين فان السبعة مثلا
اذا اخذت مع الثمانية كان مجموعهما مساويا لمجموع الستة والتسعة ولمجموع
الخمسة والعشرة وهكذا واذا اخذت مع الستة كان المجموع مساويا
لمجموع الخمسة والثمانية ولمجموع الاربعة والتسعة وهكذا واذا اخذت
مع العشرة او مع الخمسة كان المجموع على الاول مساويا لمجموع الستة و
الاحد عشر ولمجموع الخمسة والاثنى عشر وهكذا وعلى الثانى لمجموع الاربعة
والثمانية ولمجموع الثلثة والتسعة وهكذا الى الواحد والاحد عشر وعند
اول المراتب فقدان التحتانية فى جميع الصور تستقل الفوقانية بتلك المساواة
كالاثنى عشر فى الصورة الاخيرة على ما مر فى نظيره فتذكر **ومنها** كون كل عدد
بحيث اذا اخذ مع عددين او اعداد فى صورة كون الكل منتظما على النظم الطبيعى
كان حاصل ضرب نصف عدة الكل فى مجموع طرفيه مساويا لحاصل جمع الجميع فان
مضروب نصف عدة الواحد الى العشرة اى الخمسة فى مجموع طرفيها اى الاحد
عشر مساو لحاصل جمع الواحد الى العشرة ومضروب نصف عدة الثلثة الى الستة اى

اخذ القاعدة المشهورة لجمع الاعداد على النظم الطبيعى

اى الاثنين فى مجموع طرفيها اى التسعة مساو لجمع هذه الاربعة اى
الثمانية عشر ومن هذه الخاصية اخذت القاعدة المشهورة لاستخراج
جمع الاعداد المنتظمة على النظم الطبيعى فقيل القاعدة فيه ان يضرب مجموع
طرفيها فى نصف عددها **ومنها** كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او
اكثر فى صورة كون الكل متفاضلا بعدد معين كان اذا اسقط من عدتها واحد
وضرب الباقى فى عدد التفاضل وزيد على الحاصل اول تلك الاعداد صار المجموع
مساويا لاخرها فان الواحد والثلثة والخمسة والسبعة المتفاضلات باثنين
اذا اسقط من عددها واحد وضرب الباقى اى الثلثة فى قدر التفاضل اى الاثنين
وزيد على الحاصل الواحد الذى هو اول تلك الاعداد صار المجموع سبعة
وهو اخرها وان الاربعة والسبعة والعشرة المتفاضلات بثلثة اذا اسقط
من عددها واحد وضرب الاثنان فى الثلثة وزيدت على الحاصل الاربعة صار
عشرة ثم ان اول امثال هذه الاعداد اذا جمع مع اخرها وضرب المجموع فى عددها
فنصف الحاصل يساوى حاصل جمع بعضها مع بعض وبعبارة اخرى اذا ضرب المجموع
فى نصف عددها فالحاصل يساوى المجموع ففى المثال الاول اذا جمع الواحد والسبعة
صار ثمانية وحاصل ضربها فى الاربعة اثنان وثلثون ونصفه ستة عشر كحاصل ضربها
فى الاثنين وفى المثال الثانى اذا جمع الاربعة والعشرة وضرب الاربعة عشر
فى الثلثة حصل اثنان واربعون ونصفه احد وعشرون كحاصل ضربها فى الواحد
والنصف ومن هذا يعلم ان القاعدة المختصة فى المشهور باستخراج جمع الاعداد
المنتظمة على النظم الطبيعى كامر شاملة لاستخراج جمع مثل هذه الاعداد ه

بيان تحصيل القاعدة المشهورة لجمع الاعداد المتفاضلة بعدد معين ١٧٢

المتفاضلات ايضا فتدبر ومنها وهو مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد
او اكثر سواء كان الكل متصلا بعضها عن بعض بفاصلة قليلة او كثيرة او متصلا بعضها دون بعض بشرط تساوى القراين والنظاير فى الاتصال والانفصال
كان مجموع الحاشيتين المتقابلتين لهذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها بقدر ضعف
كسره الذى يكون مخرجه موافقا لعددها فان مجموع الحاشيتين للاربعة والخمسة
والستة اى العشرة بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد الثلثة اى الخمسة عشر بقدر
ثلثيه ومجموع حاشيتى الثلثة والخمسة والسبعة والتسعة اى الاثنى عشر بالنسبة الى مجموع هذه الاربعة اى الاربعة والعشرين بقدر ربعيه ومجموع حاشيتى
الثلثة والاربعة مع الستة والسبعة ومع التسعة والعشرة اى الثلثة عشر بالنسبة الى مجموع هذه الستة اى التسعة والثلثين بقدر سدسيه ومجموع
حاشيتى الثلثة والاربعة والخمسة مع الثمانية والتسعة والعشرة ومع الثلثة
عشر والاربعة عشر والخمسة عشر اى الثمانية عشر بالنسبة الى مجموع هذه التسعة
اى الاحد والثمانين بقدر تسعيه وعلى هذا القياس وقد تبين بهذه الكلية
ان نصف مجموع حاشيتى امثال تلك الاعداد لكونه بمنزلة كسر لها من مخرج
عددها اذا ضرب فى تلك العدة يكون الحاصل مساويا للحاصل جمع تلك الاعداد
فقد تلخص بذلك قاعدة لطيفة لاستخراج جمع الاعداد فى المتصلات
والمنفصلات والمختلطات المرعى فيها تطابق القرائن والنظائر حتى فيما
مبداه الواحد فانه وان لم يكن له حاشية تحتانية لكن الفوقانية فى
هذه الصورة مغنية عنها بناء على ما مر من استقلالها عند فقدان التحتانية و

لما كان مجموع حاشيتى كل عدة من الاعداد فى جميع الصور موافقا لمجموع طرفيها
لحصول جبر قدر نقصان التحتانية عن الطرف التحتانى بزيادة مثله فى
الفوقانية على الفوقانى كان ضرب نصف مجموع الطرفين ايضا فى عدة الاعداد
المذكورة يجرى مجرى ضرب نصف مجموع الحاشيتين فى عددها فيكون ضرب نصف
فيها قاعدة اخرى لاستخراج جمع مثل تلك الاعداد ولما كان مضروب نصف عدد
فى عدد اخر ومضروب تمام الاول فى نصف الثانى متوافقين وانما يكون ايضا مضروب
مجموع الحاشيتين فى نصف عددها مساويا للحاصل جمعها فنعلم بذلك ان القاعدة
المختصة فى المشهور باستخراج جمع الاعداد المنتظمة كما انها كانت ايضا جارية فى
استخراج جمع المتفاضلات على ما مر جارية فيما نحن فيه ايضا فتدبر ومنها وهو ايضا
مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا ضرب فى نصف متلوه او ضرب نصفه فى متلوه
كان الحاصل مساويا للحاصل جمع الواحد الى متلوه على النظم الطبيعى وكان كل
من هذين الحاصلين مساويا للعدد التركيبات الثنائية المحتملة فى العدد
فان كلا من مضروب الخمسة مثلا فى نصف الاربعة او بالعكس ومجموع الواحد
الى الاربعة عشرة فهو تلك العشرة مساوية للثنائيات المحتملة فى الخمسة تفصيلها
الاول مع الثانى ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثانى مع الثالث
ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثالث مع الرابع ثم مع الخامس ثم الرابع مع
مع الخامس وتتفرع على هذه الخاصية ثلث قواعد لطيفة احديها لاستخراج
جمع الاعداد على النظم الطبيعى وهى ان يجمع العدد الاخير مع مضروبه فى
نصف متلوه او بالعكس وثانيتها لاستخراج عدة التركيبات الثنائية المحتملة فى

كل عدد وهي ان يضرب العدد في نصف متلوه او بالعكس ومنها الثالثة لاستخراج هذا
المطلوب ايضا وهي ان يجمع من الواحد الى متلو العدد ومنها وهو ايضا من سوانحنا
كون كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف متلوه ثم الى المجموع ثلثة امثال متلو
متلوه وهكذا بزيادة واحد في كل مرتبة الى الواحد كان الحاصل مساويا
لضعف مجموع مسطحات المتقابلين من تلك الجملة الى ان ينتهي الى مسطح الوسطين
ان كان العدد زوجا ولضعف مجموع تلك المسطحات مع زيادة مربع
الوسط عليه ان كان فردا وكان كل من هذين مساويا لعدة التركيبات الثلاثية
المحتملة في العدد الزائد على هذا العدد باثنين فان الاربعة مثلا سوا
كان اضيف اليها ضعف الثلثة ثم الى المجموع ثلثة امثال الاثنين ثم اربعة
امثال الواحد او كان ضعف مجموع مسطحيها في الواحد ومسطح الثلاثة
في الاثنين تصير عشرين وهو عدة التركيبات الثلاثية المحتملة في الستة
وان الخمسة سواء اضيف اليها ضعف الاربعة ثم ثلثة امثال الثلثة و
اربعة امثال الاثنين وخمسة امثال الواحد او ضعف مجموع مسطحيها
في الواحد ومسطح الاربعة في الاثنين ثم زيد على الجميع مربع الثلثة تصير
خمسة وثلثين وهو عدة التركيبات الثلاثية الممكنة في السبعة وتتفرع
على هذه الخاصية قاعدتان لاستخراج عدة المحتملات الثلاثية لكل عدد
اوليهما ان ينقص من العدد اثنان ثم اضيف الى الباقي ضعف متلوه وثلثة
امثال متلو متلوه وهكذا الى الواحد وثانيتهما ان ينقص من العدد اثنان
فان كان الباقي زوجا ضعف مجموع مسطح المتقابلات منها وان كان فردا

اضيف

اضيف الى ذلك مربع العدد الوسطاني ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون كل عدد
بحيث اذا ضرب في محتملات متلوه من التركيبات الثنائية او الثلاثية او الرباعية
او غيرها وقسم الحاصل على ما بقي بعد اسقاط اثنين من العدد ان كانت التركيبات
ثنائية وبعد اسقاط ثلثة منه ان كانت ثلاثية وعلى هذا القياس كان الخارج
مساويا لمحتملات العدد من تلك التركيبات فان الخارج من قسمة مضروب
الخمسة في الستة التي هي المحتملات الثنائية للاربعة اي الثلثين على الثلثة الباقية
من الخمسة بعد اسقاط الاثنين منها عشرة موافقة لاحتمالاتها الثنائية
والخارج من قسمة مضروب الخمسة في الاربعة التي هي المحتملات الثلاثية
للاربعة اي العشرين على الاثنين الباقيين من الخمسة بعد اسقاط الثلثة
منها عشرة موافقة لاحتمالاتها الثلاثية ايضا والخارج من قسمة مضروبها
في الواحد الذي هو الاحتمال الرباعي للاربعة على الواحد الباقي منها بعد اسقاط
الاربعة خمسة موافقة لاحتمالاتها الرباعية فيتفرع على هذه الخاصية قاعدة
عامة مفيدة لاستخراج عدة كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية الممكنة
في كل عدد وهي ان تضرب العدد عند ارادة استعلام ثنائياته في ثنائيات
متلوه ثم يقسم الحاصل على ما بقي منه بعد اسقاط الاثنين وعند ارادة استعلام
ثلثياته في ثلثيات متلوه ثم يقسم على ما بقي منه بعد اسقاط الثلثة وقس
عليهما الرباعية والخماسية وغيرهما ثم انه بما عرفت من مساواة الثنائيات
للثلاثيات في الخمسة يمكنك ان تتفطن بادني تامل بان كل عدد اذا اقسم بقسمين
مختلفين كان عدة تركيباته الموافقة لعدد احد القسمين مساوية لعدة

للموافقة لعدد القسم الاخر ففي السبعة تساوي الثنائيات مع الخماسيات و
الثلاثيات مع الرباعيات وفي العشرة الثنائيات مع الثمانيات والثلاثيات
مع السباعيات والرباعيات مع السداسيات وعلى هذا القياس ومنها
كون كل عدد بحيث اذا ضرب في متلوه وقسم الحاصل على مضروب الواحد في تاليه
كان الخارج مساويا للاحتمالات تركيبات الثنائية واذا ضرب في متلوه والحاصل
في متلو متلوه ثم قسم على مضروب الحاصل من ضرب الواحد في تاليه في تالي
تاليه كان الخارج مساويا للثلاثيات وعلى هذا القياس الرباعيات والخماسيات
وغيرهما فان الستة مثلا اذا ضربت في الخمسة وقسم الثلثون على الاثنين خرج
خمسة عشر عدد احتمالاتها الثنائية ثم اذا ضرب الثلثون في الاربعة وقسم
المائة والعشرون على الستة خرج عشرون عدد الثلاثية ثم اذا ضرب المائة
والعشرون في الثلثة وقسم الثلثمائة والستون على الاربعة والعشرين
خرج خمسة عشر ايضا عدد الرباعية وهكذا وهذه الخاصية ايضا هي اساس
قاعدة لاستخراج عدد الاحتمالات المذكورة في كل عدد فلاستعلام عدد
كل تركيب في كل عدد يوخذ من اخر العدد بقدر سميه ومن اوله كذلك
فيقسم حاصل ضرب اجزاء الاول بعضها في بعض على حاصل ضرب اجزاء
الثاني كذلك فيكون الخارج موافقا للمطلوب هذا اذا كان المطلوب
عدد مطلق التركيبات المذكورة من دون اعتبار الاوضاع المختلفة
لكل منها باختلاف الترتيب فلو كان المطلوب جميع الاحتمالات
عند اعتبار تلك الاوضاع لكان حاصلا بمحض ضرب الاواخر بدون التقسيم

استفيد من هذا مطلقة ... استخراج عدد الاحتمالات التركيبية ١٢

فاستخراج جميع الاحتمالات ... عدد الاوضاع ...

على مضروب الاوائل فان عدد الثنائيات بهذا الاعتبار في الستة ثلثون
والثلاثيات مائة وعشرون فهي قاعدة لطيفة لمثل هذا المطلوب وقد
اشار اليها صاحب عيون الحساب رحمه الله بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية
او ثلاثية او رباعية او غيرها تختلف حروفها قلنا نضرب الثمانية والعشرين
اي عدد حروف الهجاء في السبعة والعشرين فالحاصل وهو سبعمائة وستة
وخمسون عدد الثنائيات المطلوبة ومضروبه في الستة والعشرين وهو تسعة
عشر الفا وستمائة وستة وخمسون عدد الثلاثيات المطلوبة ومضروبه
في الخمسة والعشرين وهو اربعمائة واحد وتسعون الفا واربعمائة عدد
الرباعيات المطلوبة وعلى هذا القياس انتهى ثم انه رحمه الله اشار الى قاعدة
لاستخراج المطلوب الاول ترجع اولهما الى ما ذكرناه بقوله فان قيل كم
كلمة ثنائية او ثلاثية او رباعية الى غير ذلك لا يوافق مجموع حروف
احديها لمجموع حروف الاخرى ولا يتكرر حرف في احديها قلنا نقسم عدد
الثنائيات المختلفة الحرفين على الاثنين او نجمع من الواحد الى سبعة
وعشرين ليحصل ثلثمائة وثمانية وسبعون فهو عدد الثنائيات المطلوبة
ونقسم عدد الثلاثيات المختلفة الحروف على الستة مضروب الاثنين في
الثلثة او نضرب احد الاعداد الثلثة التي هي ثمانية وعشرون وسبعة
وعشرون وستة وعشرون في نصف الاخر والحاصل في ثلث الثالث او
نضرب سدس احدها في سطح الاخيرين ليحصل ثلثة الاف ومائتان
وستة وسبعون فهو عدد الثلاثيات المطلوبة ونقسم عدد الرباعيات

نقل ... لاستخراج عدد مطلق التركيبات ١٢

المختلفة الحروف على الاربعة والعشرين بضرب الاثنين في الثلثة في الاربعة او
نضرب احد الاعداد الاربعة التي هي الثمانية والعشرون والسبعة والعشرون
والستة والعشرون والخمسة والعشرون في نصف الاخر والحاصل في ثلث الاخر والحاصل
في ربع الباقي ليحصل عشرون الفا واربعمائة وخمسة وسبعون فهو عدد الكلمات
الرباعية المطلوبة وقس عليه ما فوقه ونظائره انتهى ومما يناسب ذكره
في هذا المقام طريق استخراج خصوص الاوضاع المحتملة بسبب اختلاف
الترتيب في عدد كل الاوضاع المختلفة المتصورة من هذه الجهة في ترتيب كلمات
هذا البيت ٥ شفيع مطاع نبي كريم ٥ قسيم جسيم نسيم وسيم ٥ فيضرب
الاثنين في الثلثة ثم الحاصل في الاربعة وهكذا الى الثمانية في هذا المثال فيصير
اربعين الفا وثلثمائة وعشرين وعلى هذا القياس ومنها وهو ايضا من سوانحنا
كون جميع الاحتمالات من الاحادي والثنائي وغيرهما في كل عدد بحيث
اذا ضعف وزيد على المجموع واحد كان مطابقا لجميع امثال تلك الاحتمالات في
العدد الذي فوقه على النظم الطبيعي فان هذه الاحتمالات في الاثنين ثلثة احادان
وثنائي واحد وفي الثلثة سبعة احاديات ثلثة وثنائيات مثلها وثلاثي واحد
وفي الاربعة خمسة عشر وفي الخمسة احد وثلثون وعلى هذا القياس بالغا ما
بلغ فاحفظها فانها قاعدة شريفة وضابطة لطيفة ومنها ان مضروب كل عدد في
نفسه المعبر عنه اصطلاحا بمال العدد موافق لثنائياته المختلفة مادة وصورة
باضافة احتمالات ما يمكن ان يحصل منها بتكرار المادة ومضروبه في ماله المعبر
عنه بكعب العدد لثلاثياته كذلك ومضروبه في كعبه المعبر عنه بالمال الرباعي

طريق استخراج الاوضاع المختلفة بسبب اختلاف الترتيب في كل عدد ١٢

بيان ما هو من قبيل ... تضعيف العدد ... جميع الاحتمالات الاحادية ... ١٢

وعلى هذا القياس وتوضيح ذلك ان القواعد التي مر ذكرها انما تفيد طريق
استنباط عدد احتمالات المواد المختلفة من اجزاء عدد خاص كمواد التركيبات
الثنائية او الثلاثية او غيرهما او تفيد طريق استنباط عدد احتمالات الصور
المختلفة في مادة مخصوصة او تفيد طريق استنباطهما كليهما معا وقد يحتاج
الحاسب الى رابع هو طريق استنباط ما يعتبر فيه مع الاحتمالات المذكورة احتمالات
اخر حاصلة من ملاحظة صور تكرر جزء واحد او اكثر وهذه الخاصية هي ٥
اساس القاعدة المتكفلة لتحصيل ذلك فان الثنائيات المختلفة في الحروف الاربعة
لا بجد بالاعتبار الاول ستة ولكل منهما بالاعتبار الثاني صورتان فيصير
الاحتمالات بالاعتبار الثالث اثنى عشر وبعد الاعتبار الرابع واضافة
صور التكرار اي الالفين والبائين والجيمين والدالين يرتقي عددها الى ستة
عشر وهو مال الاربعة وان الثلاثيات المختلفة في حروفها بالاعتبار الاول اربعة و
لكل منها بالاعتبار الثاني ست صور فتصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اربعة و
عشرين وبعد الاعتبار الرابع واضافة صور التكرار كلا او بعضا يرتقي عددها
الى اربعة وستين وهو كعب الاربعة وان الرباعي في مثالنا وان كان بالاعتبار
الاول واحد لكن يرتقي عدد احتمالاته بحسب ساير الاعتبارات الى مائتين
وستة وخمسين وهو مال مال الاربعة وعلى هذا القياس فقد ظهر بما ذكرنا
ان احتمالات الامهات المختلفة للاشكال الرملية يرتقي عددها الى خمسة وستين
الفا وخمسمائة وستة وثلثين عدد مال مال الاشكال الستة عشر وتوضيح ذلك
ان الاحتمالات الرباعية للستة عشر على ما عرفت من القواعد السابقة هي

فائدة مستنبطة ... الاحتمالات التركيبية ... ١٢

مثلوم

بيان عدد الاحتمالات المختلفة للاشكال الرملية ١٢

علي

بالاعتبار الاول الف وثمانمائة وعشرون ولكل منها بالاعتبار الثاني اربع و
عشرون صورة فتصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث ثلثة واربعين الفا
وستمائة وثمانين وبعد الاعتبار الرابع واضافة احتمالات صور التكرار كلا
او بعضا يزيد على هذه الاحتمالات احد وعشرون الفا وثمانمائة وسبع و
خمسون يحصل ستة عشر منها بتكرار شكل واحد وهو ظاهر ويحصل الف وستمائة
وثمانون منها بتكرار شكلين حاصل ضرب الاحتمالات الثنائية للستة عشر اي
المائتين والاربعين في احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اي
السبعة ويحصل عشرون الفا ومائة وستون منها بتكرار ثلثة اشكال حاصل
ضرب الاحتمالات الثلاثية للستة عشر اي ثلثة الاف وثلثمائة وستين في
احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اي الستة فقد اتضح ان
جميع الاحتمالات المختلفة الممكنة الوقوع بجميع الاعتبارات المذكورة
في الاشكال الرملية لا يزيد على خمسة وستين الفا وخمسمائة وستة وثلثين
فبهذا يمكن ابطال ما توهم الجهلة فيه من كونه علما دالا على الامور الغيبية
من اوضاع العالم كما قررناه في رسالة على حدة حاصلها ان عدد اوضاع العالم
يزيد على هذا العدد بلا شبهة فكيف يمكن ان يدل خصوص شيء من احتماله
على خصوص شيء من تلك الاوضاع فتدبر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقط
منه واحد وضرب ثلث الباقي في حاصل جمع الواحد الى العدد على النظم الطبيعي
كان الحاصل مساويا لمجموع حاصل ضربه فيما تحته وما تحته فيما تحته وهكذا
الى الواحد فان العشرة مثلا اذا اسقط منها واحد وضرب ثلث الباقي اي الستة في

الحاصل جمع الواحد اليها اي الخمسة والخمسين يحصل ثلثمائة وثلثون وهو
مساو لمجموع حاصل مضروبات العشرة في التسعة والتسعة في الثمانية والثمانية
في السبعة وهكذا الى الاثنين في الواحد وهذه الخاصية هي اساس قاعدة
لتحصيل جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتداة من الواحد كل في تاليه
ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي فيما
نقص عن هذا الحاصل بواحد كان حاصل الضرب مساويا لمجموع مجسمات
الواحد الى ما تحت هذا العدد بمعنى مضروب كل منها فيما فوقه ثم الحاصل
فيما فوقه فان الثمانية مثلا اذا ضرب ما يحصل من جمع الواحد اليها اي الستة و
الثلثون في الخمسة والثلثين كان الحاصل الفا ومائتين وستين وهو حاصل
جمع مجسم الواحد اي الستة حاصل ضربه في الاثنين ثم في الثلثة مع مجسم الاثنين
اي الاربعة والعشرين حاصل ضربه في الثلثة ثم في الاربعة وهكذا الى مجسم
السبعة اي خمسمائة واربعة حاصل ضربه في الثمانية ثم في التسعة وهذه الخاصية
هي اساس قاعدة لتحصيل جمع مجسمات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد
بالمعنى الذي عرفت ومنها كون كل عدد بحيث اذا زيد على مضعفه واحد وضرب
المجموع في ثلث حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي كان الحاصل مساويا
لمجموع مربعات الواحد الى هذا العدد فان الستة مثلا اذا زيد على ضعفها
واحد كان المجموع ثلثة عشر وحاصل ضربه في السبعة ثلث حاصل جمع الواحد
اليه اي الاحد والعشرين يكون احدا وتسعين وهو مساو لمجموع مربعات
الواحد والاثنين والثلثة الى الستة وهذه هي اساس قاعدة لتحصيل

جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدية من الواحد ومنها كون كل عدد بحيث اذا
حاصل جمع الواحد اليه في نفس ذلك الحاصل يحصل ما يساوي مجموع مكعبات
الواحد اليه فان الخمسة مثلا يكون حاصل جمع الواحد اليها خمسة عشر و
حاصل ضربه في نفسه مائتان وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع مكعبات
الواحد الى الخمسة فهي اساس قاعدة لتحصيله ومنها كون كل عدد بحيث اذا
نقص من حاصل جمع الواحد اليه واحد وزيد خمس الباقي عليه وضرب
المجتمع في مجموع مربعات الواحد اليه كان الحاصل مساويا لمجموع مال
مال الواحد اليه فان الستة مثلا اذا نقص من مجموع الواحد اليها
اى الاحد والعشرين واحد بقي عشرون فاذا زيد خمسة على الاحد و
العشرين صار خمسة وعشرين والحاصل من ضربه في احد وتسعين مجموع
مربعات الواحد اليه الفان ومائتان وخمسة وسبعون وهو مساو لمجموع
مال مال الواحد الى الستة فهي اساس قاعدة لتحصيله وقد بقيت ثنتان
وثلثون خاصية من خواص مطلق العدد هي لب ثمارها او مربية ورب فوائدها
قواما ومنفعة لا احبها مجتمعة في مصنف الى الآن فاحفظها فانها من نوادر
الزمان النوع الثاني وهو ما يكون عارضا لبعض اقسام الاولية او الثانوية
او غيرهما فيحتاج بيانه الى تمهيد تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة فنقول ان
العدد تارة ينقسم الى الزوج والفرد من جهة انه ان صح له نصف كالاثنين
والاربعة والستة فهو زوج وان لم يصح كالثلثة والخمسة والسبعة والتسعة
فهو فرد فالزوج ان قبل التنصيف الى الواحد كالاثنين والاربعة والثمانية

استنباط قاعدة من خاصية لتخريج جمع مربعات الاعداد المتوالية من الواحد

حساب ايام

سمي زوج الزوج والفرد واما ان لا ينصف الا مرة فقط كالعشرة هي زوج الفرد
هذا هو المشهور وقد زعم بعضهم ان الاثنين ليس بزوج الزوج بل هو زوج
الفرد فيحتاج تعريف زوج الزوج على هذا الاصطلاح الى قيد يخرجه ثم الفرد
ان عده عدد سوى الواحد اى افناه اذا اسقط عنه مرتين او مرارا كالتسعة
التي يعدها الثلثة وكالخمسة عشر يعدها الثلثة والخمسة يسمى زوجا كما
وان لم يعده سواه كالثلثة والخمسة والسبعة والاحد عشر والثلثة عشر
سمي اوليا وربما سمي اصم ايضا وتارة ينقسم الى المفرد والمركب من جهة انه ان لم
يتالف من مرتبتين او اكثر من المراتب المشهورة كالخمسة فانه من الاحاد
فقط وكالعشرين فانه من العشرات فقط فهو مفرد وان تالف كاحد عشر و
مائة عشر وثلثة وعشرين فهو مركب وتارة ينقسم الى منطق الكسر واصم
الكسر من جهة انه ان صح له كسر من الكسور التسعة المشهورة الملقبة بالصم
الكسور كالاثنين الى العشرة وكالعشرين الى المائة وكالمائتين الى الالف من
المفردات وكالاثني عشر وكمائة واثنين وثلثين من المركبات فهو منطق الكسر
وان لم يصح له شيء من تلك الكسور كالاحد عشر والثلثة عشر والسبعة و
الثلثين ومائة وواحد فهو اصم الكسر والمنطق ان ساوى مجموع اجزائه
العادة له سواء كانت من الكسور التسعة بالنسبة اليه او غيرها كالستة و
الثمانية والعشرين فان الاعداد المذكورة في الاول هي الواحد والاثنان
والثلثة والمجموع ستة وفي الثاني هي الواحد والاثنان والاربعة والسبعة
والاربعة عشر والمجموع ثمانية وعشرون فهو مسمى بالعدد التام وان زاد

وان لم يقبل ذلك فاما ان ينصف
اكثر من مرة واحدة كالعشرين سمي
زوج الزوج

التسع

على مجموع اجزائه كالتسعة فان اجزاءه العادة له هي الواحد و الثلثة فحسب والمجموع
اربعة فهو مسمى بالعدد الناقص وان نقص عن مجموع اجزائه كالاثني عشر فان
اجزاءه هي العادة الواحد والاثنان والثلثة والاربعة والستة والمجموع
ستة عشر فهو مسمى بالعدد الزائد فاعتبر في تسمية الاخيرين حال الاجزاء لها
اشعارا بان تلك الاجزاء للعدد هي المناط لاستحقاق توصيفه بالزيادة
والنقصان وتارة ينقسم الى منطق الجذر واصم الجذر من جهة انه ان كان مساويا
لحاصل ضرب عدد آخر في نفسه كالاربعة المساوية لحاصل ضرب الاثنين
في نفسه فهو منطق الجذر وان لم يكن كذلك كالثلثة والخمسة فهو اصم الجذر و
الوجه في التسمية ان الجذر بمعنى الاصل فكان الاول انطق ببيان اصله
الحاصل منه والثاني لم يسمح به فضلا عن الانطاق ولعل النكتة في تلك
المبالغة الاشارة الى عدم تحقق الجذر له اصلا كما سيجيء بيانه والوجه في تسمية
منطق الكسر واصم الكسر قريب من ذلك ثم الجذر ويقال له ايضا الضلع في الكسر
والشيء في الجبر والمقابلة اذا ضرب في مجذوره الذي يقال له المربع والمال ايضا
سمي الحاصل كعبا وفي كعبه مال مال وفيه مال الكعب وفيه كعب كعب ثم يصير
مالين وكعبا ثم احدهما كعبا ثم كل منهما كعبا وهكذا الى غير النهاية هذا هو
التقسيمات المشهورة للاعداد بحسب اعتبارها في نفسها ولها تقسيمات اخر بحسب
اعتبار اضافة بعضها الى بعض فان العددين ان كان الاقل منهما يعد الاكثر
كالاثنين والاربعة وكالثلثة والتسعة سميا متداخلين وان لم يعده فان
كان ثالث سوى الواحد يعدهما كالاربعة والستة اللتين يعدهما الاثنان و

كالتسعة و الاثني عشر اللتين يعدهما الثلثة سميا متوافقين والكسر الذي يكون
الثالث مخرجه كالنصف والثلث في المثالين سمي وفقهما وان كان لا يعدهما
سوى الواحد سميا متباينين ثم ان العددين المشتمل كل منهما على الاجزاء العادة له
ان كان مجموع اجزاء احدهما حتى الواحد مساويا لمجموع اجزاء الاخر كالتسعة و
الثلثين مع الخمسة والخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر سميا متعادلين
وان كان المجموع المذكور من كل منهما مساويا لنفس الاخر ولا محالة يكون احدهما
زائدا والاخر ناقصا كالمائتين والعشرين مع المائتين والاربعة والثمانين سميا
متحابين فسمي الاقل وهو الزائد عدد المحب والاكثر وهو الناقص عدد المحبوب
والوجه في التسمية ان الجهلة القائلين بتاثيرات نقوش الاعداد الموضوعة في الالواح
على وجه خاص كانوا يتوسلون بنقش هذين العددين لتحصيل المحبة بين شخصين
قال الدواني في انموذجه انهم ذكروا انه اذا كان عند انسان خاتم او لوح من
فضة او ذهب او عنبر هما او نقش فيه مربع وفقه مائتان وعشرون وعند آخر
خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه مربع وفقه مائتان واربعة وثمانون فان من
عنده المربع الثاني يحبه من عنده المربع الاولى ويميل اليه وذكر افلاطون انه
اذا اتفق ان يكون عند احد العدد الاقل من اي جنس كان وعند الآخر العدد
الاكثر من ذلك الجنس تقع المحبة بينهما بهذا الطريق والسر في تعيين العدد الاقل
للمحب انقص من المحبوب من حيث انه محتاج اليه ومشتاق اليه فناسب النقص
المحب والاكثر المحبوب انتهى ولا يخفى ان الظاهر عدم حصرهم تلك الخاصية
في خصوص ذينك العددين لعدم انحصار المتحابين فيهما فينبغي ان يقال امثالهما كهذا العدد

ان المحب م

الاقل والاكثر على طبق ما نقل عن افلاطون ليشمل المراتب الاخر منها ايضا وبعد
تمهيد هذه التقريبات نقول من جملة هذا النوع ان الزوج مطلقا اذا ضرب في
اي عدد صحيح يكون الحاصل زوجا دائما وايضا اذا اسقط منه او زيد عليه
عدد كان الباقي او المجموع تابعا للساقط او الزائد في الزوجية او الفردية و
هاتان الخاصيتان سر بعض الطرق في استخراج الخاتم المكتوم في احدى الكفين
الكفين بان يقال للكاتم خذ لما فيه الخاتم عددا زوجا وللخالية عددا فردا
او بالعكس ثم يقال اضرب عدد اليمين في زوج واجمع الحاصل مع ما في اليسار
واخبر عن الجميع فان المخبر عنه ان كان فردا على الاول او زوجا على
الثاني فهو في اليمين والا فهو في اليسار وبمثل ذلك يعرف اذا كتم في احدى
الكفين شئ وفي الاخرى شئ اخر والوجه بالجميع ظاهر بالتامل
ومنها ان عدة الافراد والازواج في كل زوج متساويتان دائما ولما كان
ذلك بان يكون كل ما يتساوى فيه عددهما كان زوجا فهو ايضا حق في
المتناهي دون السلسلة الغير المتناهية فرضا فانه وان كان من جهة
وجوب التناوب وامتناع توالي الفردين او الزوجين في مطلق السلسلة
السلسلة المنتظمة من الاعداد يلزم تساوي عددهما فيها بمعنى انقسام
تلك السلسلة الى سلسلتين متساويتين سلسلة الافراد وسلسلة
الازواج لكن الانقسام بالمتساويين كذلك او مطلقا ليس هو الانقسام
الذي جعلناه مناط الزوجية العدد بل انما المناط لها ما كان المقسم فيه واسطة
حقيقية بين طرفيه وهو مستلزم للتناهي من الجانبين بل لا يمكن انقسام

مثل تلك السلسلة المفروضة بشئ من الفردية والزوجية اصلا بسبب انه
يستلزم ذلك الاتصاف كونها على حد خاص وفي مرتبة معينة من مراتب
العدد وهو من ملزومات التناهي فيلزم خلاف الفرض فتبين بذلك
ضعف ان ما استند به بعض مشاهير المتاخرين في ابطال التسلسل لاثبات
الواجب تعالى من لزوم اجتماع الزوجية والفردية المستحيل بديهة
على هذا التقدير بالانقسام المذكور وبفرض اسقاط واحد منها
فقرره في بعض تصنيفاته بقوله لو لم يوجد الواجب لذاته وجدت سلسلة
غير متناهية من الممكنات لكنه محال لاستلزامه ان يكون عدد واحد
زوجا وفردا وهو باطل ضرورة بيان اللزوم انه لو وجدت سلسلة
كذلك كان لها مبدا يتعين بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية
كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية
كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من
الاولى قسمين متساويين فكانت زوجا اذ لا نعني بها الا المنقسم بمتساويين
مطلقا واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية
فوجب ان تكون زوجا بعين ما قلنا انفا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا
زيد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على
الاخر فلا يصلح للتنصيف انتهى من الخيالات السطحية المبتنية على توهم ان
كل جملة من الاحاد متناهية او غير متناهية يعرضها عدد معين وهو ممنوع
بل باطل بالضرورة الحاكمة بتناهي كل مرتبة معينة من الاعداد فظهر ايضا

واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى

ما ادعى ضروريته فى تقرير برهان آخر له على هذا المطلب الشريف بقوله لو
انحصر الموجود فى الممكن لذهبت السلسلة الى غير النهاية لكن وجود الاحاد
الغير المتناهية محال مطلقا لانها لو وجدت لكان لها مرتبة من العدد
البتة لان كل جملة موجودة فى الواقع متعينة الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة
فيوجد فيها مراتب اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين او
بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد البتة
لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذى لكل السلسلة وبين مرتبة
الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين الحاصرين والتشبث
بذيل الجدال والعناد بمنع استحالة انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين مطلقا
ودفعه ظاهر على اللبيب وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير
المتناهية وان لم يكن مترتبة ايضا انتهى ثم العجب انه التفت فى هذا المقام الى
الاشارة الى دفع منع استحالة مطلق انحصار ما لا يتناهى مع انه احتمال بعيد
جدا ولم يلتفت الى احتمال المنع الذى ذكرناه اصلا مع ان الظاهر ان ظهور
وروده هو الوجه فى ان القوم الى زمانه لم يسلكوا فى ابطال التسلسل مثل هذا
الطريق الواضح المتبادر الى جميع الاذهان بل تمسكوا فيه بامثال التطبيق والتضايف
فتامل ومنها ان الزوج ان كان بحيث اذا اسقط منه واحد كان الباقى فردا
غير الواحد لا يعده سواه فكان اولا لا محالة يكون مساويا لمجموع الاجزاء
العادة لمربع ذلك الاول وان كان بحيث اذا اسقط منه ثلثة كان الباقى اولا
يكون مساويا لمجموع اجزاء ضعف ذلك الاول كالاربعة فان الباقى منها

بعد اسقاط الواحد ثلثة وهى فرد اول فتكون مساوية لمجموع اجزاء مربعها اى
التسعة وكالستة فان الباقى منها بعد اسقاط الواحد خمسة وهى اول وبعد
اسقاط الثلثة ثلثة وهى ايضا اول فتكون مساوية لمجموع اجزاء مربع الخمسة
الخمسة والعشرين وايضا لمجموع اجزاء ضعف الثلثة اى الستة ومنها ان كل
زوج اذا ضرب نصفه فيما يتلوه يكون الحاصل مساويا للحاصل جمعه مع سائر
الازواج التى تحته فانه اذا ضرب نصف العشرة اى الخمسة فى الستة حصل ثلثون
وهو حاصل جمع الازواج من الاثنين الى العشرة فيظهر من تلك الخاصية ان
قاعدة جمع الازواج المتوالية من الاثنين الى اى زوج كان هى ان يضرب نصف
الزوج الاخير فى تاليه فيكون الحاصل هو المطلوب ولما كان عدة الازواج
المتوالية من الاثنين تكون مطابقة لنصف الزوج الاخير دائما يكون ضرب
عدة الازواج فى تاليها قاعدة اخرى لتحصيل جمعها فانا اذا قيل اجمع من الاثنين الى
ستة ازواج نضرب الستة فى السبعة واذا قيل الى تسعة نضرب التسعة فى
العشرة وهكذا ومنها ان مضروب كل زوج فى نفسه او فيما هو من نوعه يكون
من نوعه دائما فيظهر من هذه الخاصية ان مال زوج الزوج زوج الزوج وكعبه ومال المال
مال كعبه الى غير النهاية من المنازل والمراتب كلها زوج الزوج ومنها ان كل
زوج زوج يعده جميع ما قبله من نوعه ولا يعده من غير نوعه الا الواحد
ويكون زائدا دائما على مجموع ما سبق عليه من نوعه باثنين وعلى مجموع
ما يعده حتى الواحد بواحد فيظهر من هذه الخواص له انه لا يمكن ان يكون
زوج من الاعداد التامة المعتبرة فيها المساواة لاجزائها ولا من الاعداد

يستنبط منه قاعدة جمع الازواج المتوالية [illegible] ١٢

يستنبط منه قاعدة اخرى لجمع الازواج المتوالية من خاصية اخرى ١٢

يستنبط منه ضابطة مفيدة من خاصية ١٢

من خواص الزوج الزوج يستنبط منه [illegible] جليلة ١٢

الزائدة التي تعتبر فيها زيادة اجزائها عليها فيكون دائما من الاعداد الناقصة
وايضا يظهر انه اذا اريد جمع تلك الازواج الى زوج زوج مخصوص او اريد
جمع الواحد مع مضعفاته الى مضعف مخصوص يكون القاعدة فيه ان يؤخذ
زوج الزوج الذي بعده وينقص منه اثنان على الاول وواحد على الثاني فا
لباقي هو المطلوب فان قيل اجمع تلك الازواج من الاثنين الى الاربعة
والستين او قيل اجمع الواحد مع جميع مضعفاته اليه خذ المائة والثمانية
والعشرين وانقص منه الاثنين فالباقي مساو لمجموع تلك الازواج او انقص
منه الواحد فالباقي مساو لمجموع الواحد مع مضعفاته الى العدد المفروض
ومنها ان كل زوج زوج اذا اسقط منه اثنان يكون الباقي زوج الفرد كالثمانية
والستة عشر يبقى منهما بعد اسقاط اثنين ستة واربعة عشر وكل منهما زوج الفرد
لا يصح العكس فان الثمانية عشر مثلا هو زوج الفرد ولا يصير بانضمام الاثنين
زوج الزوج ويظهر من هذه الخاصية مع ما تقدم من زيادته دائما على مجموع
السابقة عليه من نوعه باثنين ان كل ما يحصل من جمع تلك الازواج يكون
زوج الفرد دائما فتدبر ومنها ان زوج الزوج ان كان بحيث اذا اسقط من مضعفه
واحد كان الباقي فردا اولا يكون حاصل ضربه في هذا الاول عددا تاما
كالاثنين اذا اسقط من مضعفه بقي ثلثة وهي اول فحاصل ضربه فيها ستة وهو
عدد تام وكالاربعة اذا اسقط من مضعفها واحد بقي سبعة وهي اول فحاصل
ضربها فيها ثمانية وعشرون وهو ايضا تام فالقاعدة في تحصيل العدد التام ان
يضرب زوج الزوج في مضعفه الا واحدا بشرط كونه اولا فيكون الحاصل

هو المطلوب

هو المطلوب وقد نظمها الدواني في انموذجه فقال ٥ چو باشد فرد اول ضعف زوج
الزوج كم واحد ٥ بود مضروب ايشان تام ورني ناقص وزائد ٥ والشيخ البهائي رحمه الله
ذكر في الخلاصة قاعدة اخرى لتحصيله بقوله فاجمع اعدادا متوالية من الواحد على
التضاعف فالمجموع ان كان لا يعده غير الواحد فاضربه في اخرها فالحاصل تام
مثالها جمعنا الواحد والاثنين والاربعة وضربنا السبعة في الاربعة فا
لثمانية والعشرون عدد تام انتهى وقد نظمها فقال ٥ ز تضعيفات واحد فرد
اول كر كني حاصل ٥ بتام از ضرب آن در زوج آخر ميشوي واصل ومنها ان كل
زوج انقسم تارة الى عددين اولين وتارة الى اولين آخرين يكون الحاصل من ضرب
احد جزئيه الاولين في نظيره والحاصل من ضرب احد جزئيه الاخرين في
نظيره عددين متعادلين مثاله قسمنا ستة عشر تارة الى ثلثة وثلثة عشر و
تارة الى خمسة واحد عشر وكل من تلك الاقسام الاربعة عدد اول فحينئذ
يكون حاصل ضرب الاولين تسعة وثلثين وحاصل ضرب الاخرين خمسة
وخمسين وهما عددان متعادلان فان اجزاء كل منهما سبعة عشر فالقاعدة
في تحصيل المتعادلين ان يؤخذ زوج على الصفة المذكورة ويقسم مرتين و
يضرب كل قسم في نظيره فالحاصلان هما المطلوبان ومنها ان زوج الزوج اذا ضرب
تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة او جمع تارة مع نصفه وتارة مع ضعفه
وكان كل من الحاصلين او المجموعين بعد اسقاط الواحد منه فردا اولا
ومع ذلك بعد ضرب احد هذين الفردين في الاخر وحصول فرد ثالث
كان مجموع الافراد الثلثة ايضا فردا اول فعند اجتماع هذه الشروط يكون ضرب

زوج الزوج المذكور فى الفرد الثالث هو اقل العددين المتحابين وفى مجموع
الافراد الثلثة اكثرهما مثاله اذا ضربنا الاربعة تارة فى واحد ونصف وتارة
ستة وتارة فى ثلثة صارت اثنى عشر والباقى بعد اسقاط الواحد من
الاول خمسة ومن الثانى احد عشر وكل منهما فرد اول وهكذا الحال اذا
جمعناها تارة مع الاثنين الذى نصفها وتارة مع الثمانية التى ضعفها ثم اذا
ضربنا الخمسة فى الاحد عشر صارت خمسة وخمسين وهو الفرد الثالث ثم
اذا جمعنا هذه الافراد الثلثة صارت احدا وسبعين وهو ايضا فرد اول
فحينئذ مضروب الاربعة فى الفرد الثالث اى مائتان وعشرون يكون اقل
المتحابين وفى مجموع الافراد الثلثة اى مائتان واربعة وثمانون يكون اكثرهما
فتبين ان القاعدة فى استخراجهما ان يحصل اولا زوج الزوج الذى على الصفات
المذكورة ثم يضرب فى الفرد الثالث فيحصل اقلهما ثم فى مجموع الافراد فيحصل اكثرهما
وقد غفل بعض مهرة اهل الحساب كصاحب المفتاح وصاحب كنز المراد وغيرهما
عن اعتبار الشرط الاخير اى كون مجموع الافراد الثلثة فردا اول فحسبوا ان الثمانية
ايضا كالاربعة فى امكان استخراج المتحابين منها بمثل ما ذكرنا مع فقدان الشرط
الاخير فيها وهذا خطاء فاحش يظهر للمتامل وقد ذكر صاحب عيون الحساب
رحمه الله فيه وجه خطائهم مفصلا ولما ظهر ان الثمانية التالية للاربعة
من تلك الازواج غير صالحة لان يستخرج منها متحابان ظهر ان ليس بين الاربعة
والستة عشر عدد صالح له وانما الصالح له بعد الاربعة هو الستة عشر لانا اذا
ضربناه تارة فى واحد ونصف وتارة فى ثلثة وجمعناه تارة مع نصفه وتارة مع

نصفه وتارة مع ضعفه واسقطنا من الحاصل او المجموع واحدا بقى ثلثة وعشرون
وسبعة واربعون وهما فردان اولان واذا ضربنا احدهما فى الاخر حصل فرد ثالث
هو الف وواحد وثمانون ومجموع هذه الافراد الثلثة الف ومائة وواحد
وخمسون وهو ايضا فرد اول فحينئذ علمنا ان مضروب الثمانية الستة عشر فى الفرد
الثالث وهو سبعة عشر الفا ومائتان وستة وتسعون اقل المتحابين وفى
مجموع الافراد المذكورة وهو ثمانية عشر الفا واربعمائة وستة عشر اكثرهما فتبين ان
المرتبة التى بين مرتبة العددين المستخرجين من الاربعة وبين مرتبة هذين
العددين المستخرجين من الاربعة بين مرتبة الستة عشر وهى مرتبة احاد
الالوف كمرتبتى الاحاد والعشرات خالية عن المتحابين ثم ما بعد الستة عشر
من تلك الازواج الى غير النهاية بعضها صالح لان يكون مادة لاستخراجهما
دون بعض من جهة حصول الشرايط المذكورة وفقدانها فان الاثنين والثلثين
والاربعة والستين لا يصلحان له لفقدان بعض الشرائط فيهما كما لا يخفى على
الخبير وانما الصالح له بعد الستة عشر هو المائة والثمانية والعشرون لكون الفردين
الحاصلين اولا من اجراء القاعدة المذكورة فيه هما مائة وواحد وتسعون ومائة
وثلثة وثمانون والفرد الثالث هو ثلثة وسبعون الفا ومائة وثلثة وخمسون
ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون وسبعمائة وسبعة وعشرون الفام
وكل من الاولين ومجموع الثلثة فرد اول فيبلغ اقل المتحابين فى تلك
المادة الى تسعة الف الف وثلثمائة وثلثة وستين الفا وخمسمائة واربعة
وثمانين واكثرهما الى تسعة الف الف واربعمائة وسبعة وثلثين الفا وستة
وخمسين وههنا دقيقة نافعة افادها صاحب عيون الحساب رحمه الله بقوله

ان احاد سلسلة تضاعيف الاثنين ابدا يكون احد الازواج الاربعة على هذا الترتيب
الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية ثم الستة فلا يتولد المتحابان مما يكون احاده الاثنين
والاربعة لكون احاد مضروب الثلثة في الاول ومضروب واحد ونصف في الثاني
ابدا ستة وبعد اسقاط الواحد من كل من الحاصلين يكون احاد ما بقى خمسة وما
احاده الخمسة لا يمكن ان يكون اول لكون الخمسة عادا له انتهى فتبين بتلك
القاعدة انحصار المادة لاستخراج المتحابين بعد مرتبة الاحاد بالقاعدة المذكورة
فيما يكون احاده ستة او ثمانية ولكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون يحصل منه
فردان اولان وان يجتمع ايضا من افراده الثلثة فرد اول ولفقدان بعض
هذه الشروط لا يوجد في بعض المراتب مع كون احاده احد العددين المذكورين
مادة لاستخراجهما قال صاحب العيون ونحن قد استقريناه فلم نجد عاشر
الاربعة وهو الفان واربعمائة وثمانون وتاليه وهو ضعفه صالحين لذلك
لكون الفرد الاول المتولد من الاول مسطح سبعة وثلثين في ثلثة وثمانين
والفرد الثاني المتولد من الثاني مسطح احد عشر في الف ومائة وسبعة عشر
ولا رابع عشرها لكون الفرد الاول المتولد منه مسطح ثلثة وعشرين في الفين
ومائة وسبعة وثلثين انتهى هذا هو تمام الكلام في توضيح هذه القاعدة
التي هي الاصل المعتبر في هذا الباب وكل ما تجشمه القوم في هذا المقام
وان كان يرى في بادي النظر انه اصل اخر انما هو راجع اليه في الحقيقة عند
التامل ذكر صاحب تفاسير الفنون ان الطريق في استخراجهما ان ينقص من
زوج زوج واحد ثم يضاف الى الباقي زوج الزوج الذي قبله ثم ينقص من
الباقي المذكور زوج الذي قبل زوج الزوج الثاني فان كان كل من هذه الاعداد

الزوج م

الثلثة فردا اولا ضرب الثاني في الثالث ثم الحاصل في زوج الزوج الثاني ليحصل اصغر المتحابين
ثم جمع حاصل ضرب الثاني في الثالث مع الثاني والثالث وضرب المجموع في زوج الزوج
الثاني ليحصل اعظمهما مثاله نقص من الثمانية واحد ثم اضيف الى الباقي اربعة ثم نقص منه
فحصل ثلثة افراد كل منها اول هي السبعة والاحد عشر والخمسة فاذا ضرب الاحد عشر
في الخمسة ثم الخمسة والخمسون في الاربعة يحصل مائتان وعشرون وهو اصغر المتحابين
ثم اذا جمع الخمسة والخمسون مع احد عشر وخمسة وضرب المجموع وهو الاحد و
السبعون في الاربعة يحصل مائتان واربعة وثمانون وهو اعظمهما انتهى مضمونه
ولا يخفى ان ما سمى في هذه الطريق بزوج الزوج الثاني هو ما جعل في القاعدة الاولى
مادة فما هو المادة في هذا الطريق بالنسبة الى تحصيل مطلوب مخصوص يكون دائما
ضعف ما هو المادة فيها ففي الاولى جمع ما جعل مادة مع ضعفه تارة ومع نصفه اخرى
ثم اسقط الواحد من حاصل كل منهما لتحصيل الفردين اللذين هما المناط في هذا الباب
وههنا جمع الضعف المذكور بعد اسقاط واحد منه مع نصفه تارة واسقط منه
مع اسقاط الواحد نصف نصفه اخرى لتحصيل المذكور فالاختلاف بينهما انما
هو في التعبير نعم اشترط ههنا اولية الفرد الباقي بعد اسقاط الواحد من الضعف
المذكور الذي هو المادة في هذا الطريق وفي الاولى اشترط ذلك اولية الفرد الحاصل
من جمع الفردين مع مضروبهما ولعل الوجه هو التلازم المعلوم بين تينك
الاوليتين لاهل الخبرة من جهة البرهان او العمل فتامل وقال صاحب العيون
بعد تقرير القاعدة الاولى سنح لي طريق اخر نأخذ من سلسلة تضاعيف الستة
على نسبة الضعف عددين متواليين اذا انقصنا من كل منهما واحدا بقيا فردين اولين

بدل م

فيضرب احد ذينك الفردين فى الاخر فيحصل فرد ثالث فان كانت الافراد الثلثة
جميعا فردا اول نضرب ثلث اكثر ذينك العددين الماخوذين او ثلثى اقلهما فى الفرد
الثالث ليحصل اقل المتحابين وفى الفردين الاولين ونزيد الحاصل على الاقل ليحصل
اكثرهما مثاله وجدنا مائتين واثنين وتسعين وثلثمائة واربعمائة واربعة وثمانين د
المتواليين من تلك السلسلة صالحين لذلك وبعد نقصان الواحد من كل يبقى مائتين
واحد وتسعون وثلثمائة وثلثة وثمانون الاولان ومسطحهما ثلثة وسبعون
الفا ومائة وثلثة وخمسون الفرد الثالث ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون
الفا وسبعمائة وسبعة وعشرون وهو فرد اول وكان ثلث الاكثر مائة وثمانية
وعشرين ضربناه فى الفرد الثالث حصل اقل المتحابين وهو تسعة الف الف و
ثلثمائة وثلثة وستون الفا وخمسمائة واربعة وثمانون ثم ضربناه فى مجموع الفردين
الاولين وهو خمسمائة واربعة وسبعون حصل ثلثة وسبعون الفا واربعمائة
واثنان وسبعون زدناه على الحاصل الاول حصل تسعة الف الف واربعمائة
وسبعة وثلثون الفا وستة وخمسون وهو اكثرهما انتهى ولا يخفى عليك
بعد التامل والتفطن بان مضروب كل من تلك الازواج فى واحد ونصف او فى
ثلثة وكذا مجموعه مع نصفه او مع ضعفه منطبق دايما على واحد من سلسلة
تضاعيف الستة فاخذ عددين متواليين من هذه السلسلة بمنزلة اخذ
حاصلى الضربين او الجمعين المذكورين بالنسبة الى عدد من سلسلة الازواج
المذكورة واخذ ثلث اكثر ذينك المتواليين او ثلثى اقلهما بمنزلة اخذ العدد
المذكور ان هذا الطريق ايضا ماخوذ من تلك القاعدة بنحو من التصرف فتامل

طريقان انيقان ... لتحصيل المتحابين

ثم لا يخفى عليك بعد الاطلاع على محل اختلاف الطرق المذكورة ان مطمح النظر الا
فى هذا المقام انما هو كيفية تحصيل الفردين الاولين من الازواج المذكورة
او ما فى حكمها فانه بعد تحصيلهما لا بد من ضرب احدهما فى الاخر ليحصل الفرد
الثالث وعند حصول تلك الافراد الثلثة يسهل تحصيل المطلوب و
قد سنح لنا فى هذا المقام طريقان مشتملان على مسلكين غريبين فى كيفية
تحصيل الفردين الاولين انهما يكونان احسن من الطرق المذكورة فارجو ان
لا يكونا بادون منها وعهدة التمييز على ذمة اهل الانصاف من ارباب الخبرة
اما الطريق الاول فهو ان يكون يؤخذ زوج من تلك الازواج ويضاف بعد
اسقاط واحد منه الى مضعفه فلا محالة يحصل فرد ثم يضعف هذا الفرد
ويضاف اليه واحد فيحصل فرد ثان ثم يضرب احد الفردين فى الاخر
فيحصل فرد ثالث ثم يجمع الاولان مع الثالث فيحصل فرد رابع
فاذا كان كل ما سوى الثالث من تلك الافراد فردا اول يكون حاصل
ضرب مضعف زوج الزوج المذكور فى الثالث اقل المتحابين وفى الرابع اكثرهما
مثاله ان اخذنا الاثنين اضفناه بعد اسقاط واحد منه الى الاربعة صار
خمسة وهى الفرد الاول ثم ضعفنا الخمسة واضفنا اليها واحدا صارت
احد عشر وهو الفرد الثانى ثم حصلنا بالضرب والجمع المذكورين الثالث
والرابع وتممنا العمل وان اخذنا الثمانية اضفناها بعد اسقاط واحد
منها الى الستة عشر صارت ثلثة وعشرين وهو الفرد الاول ثم ضعفناه واضفنا
اليه واحدا صارت سبعة واربعين وهو الفرد الثانى ثم حصلنا الثالث

والرابع وتمنا العمل وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك ان المادة على هذا الطريق
بالنسبة الى كل مطلوب موافقة اما لنصف المادة على الطريق المشهور ولربعها على
طريق صاحب النفايس ولثلث احدى المادتين وسدس الاخرى على طريق
صاحب العيون فتستخرج المرتبة الاولى من المتحابين بهذا الطريق من الاثنين
وبالطرق المذكورة اما من الاربعة واما من الثمانية واما من الستة
الاثنى عشر وهكذا النسبة فى ساير المراتب فيمكن ان يعد هذه الخصوصية
باعتبار قلة المادة من جملة مزاياه على غيره واما الطريق الثانى فتقريره انه
لا شك فى انه تحصل من تضاعيف الواحد سلسلة من الازواج مبدؤها
الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية وهكذا فاذا زدنا على ضعف مبدا السلسلة
المذكورة واحدا ثم على ضعف الحاصل واحدا وهكذا تحصل سلسلة اخرى
من الافراد مبدؤها الخمسة ثم الاحد عشر ثم الثلثة والعشرون وهكذا
فلكل من احاد السلسلتين نظير فى السلسلة الاخرى موافق له فى المرتبة
اذا تمهد ذلك فنقول الطريق فى تحصيل المتحابين ان ناخذ من مراتب
السلسلة الثانية فردين متواليين اولين فيكون لا محالة مضروبهما او مجموعهما
مع مضروبهما فمجموعهما ايضا فردين اخرين فاذا كان الرابع ايضا اولا
كالاولين ناخذ حينئذ من السلسلة الاولى الزوج الذى هو نظير الثانى
من تلك الافراد فنضربه فى الفرد الثالث اقل المتحابين وفى الرابع اكثرهما
والمثال الظاهر فلا نطول الكلام به فتدبر ثم انه لما انجر الكلام فى بيان هذا
المرام الى هذه الغاية ناسب ههنا ذكر ما افاده الفاضل الدوانى فى انموذجه

ذكر ما افاده الدوانى من طريق استخراج المتحابين مع ما يرد عليه ١٢

فى هذا المقام على سبيل الانموذج لا ولى الابصار فانه بعد ما نقل ان
الاعداد المتحابة هى كل عددين يكون كسور كل منهما مساوية للاخر مثل
مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين قال وطريق استخراج هذين
العددين هو ان يوخذ زوج الزوج كالاربعة فى هذا المثال ويزاد
عليه واحد فيصير خمسة ثم يضرب الخمسة فى زوج الزوج السابق عليه
هو الاثنان فى هذا المثال يصير عشرة فيزاد عليه واحد يصير احد عشر
نضربه فى الخمسة يصير خمسة وخمسين ثم يضرب هذا فى الاربعة يصير مائتين
وعشرين وهو عدد المحب ثم نجمع الخمسة مع احد عشر يصير ستة عشر نضربه
فى الاربعة يصير اربعة وستين نضمه الى عدد المحب يصير مائتين واربعة
وثمانين وهو عدد المحبوب انتهى وفيه ما فيه اذ لو كان المراد ذكر طريق
استخراج خصوص هذين العددين المذكورين على سبيل المثال من جملة نوع
المتحابين فالفائدة فيه بعد ذكرهما بخصوصهما وما القصد فى الاشعار
بان ذكر الاربعة والاثنين وغيرهما ههنا على سبيل التمثيل وما الاحتياج
الى هذا التطويل اذ يكفى ان يقال تضرب الاربعة فى الخمسة والخمسين يحصل
عدد المحب ثم يضم هذا العدد الى اربعة وستين يحصل عدد المحبوب و
لو كان المراد بيان طريق كلى وقاعدة عامة فظاهر انه ليس كذلك اذ لا يكفى
لتحصيل الجزء الاول فى سائر المراتب من سائر المواد محض زيادة واحد على
المادة كما اتفق ههنا فى مثال الاربعة فصار خمسة ولا لتحصيل الفرد
الثانى ضرب الحاصل فى زوج الزوج السابق ثم زيادة واحد عليه كما اتفق

فيه ايضا فصار احد عشر فان الفردين الاولين فى مادة الستة عشر مثلا على ما عرفت هما ثلثة وعشرون وسبعة واربعون بلا شبهة وانما الحاصل من زيادة الواحد على الستة عشر سبعة عشر ومضروبه فى الثمانية التى هى زوج الزوج السابق مع زيادة واحد عليه مائة وسبعة وثلثون وابن هما من هذين وكذلك الحال فيما فرع عليهما الى آخره وايضا لا بد من اشتراط الاولية للفردين الاولين وكذا الرابع اولما هو يجرى مجراه كما سبق لعدم انتظام القاعدة الكلية بدونه على ما عرفت ولا اشعار به اصلا فتدبر واعتبر **ومنها** ان التفاضل بين كل زوج فرد وبين آخر من نوعه فى سلسلة النظم الطبيعى يكون باربعة فان عد الاثنان من نوعه كما ذهب اليه بعضهم على ما مر يكون هو اول السلسلة وثانيها الستة وثالثها العشرة ورابعها الاربعة عشر وان لم يعد الاثنان منه كما هو المشهور تكون الستة اولها والعشرة ثانيها وهكذا ثم ان كلا من تلك المراتب اذا اضيف اليه الاثنان يكون مضروب نصف المجموع فى نفسه مساويا لحاصل جمع الاثنين اليه واذا اسقط الاثنان من المضروب المذكور يكون الباقى مساويا لحاصل جمع الستة اليه فيظهر من ذلك قاعدة لجمع تلك الازواج من مبدئها على كل من الاثنين فاذا سئل كم حاصل جمع تلك الازواج الى ثمانية عشر فالجواب خمسون او ثمانية واربعون فتدبر **ومنها** ان مجموع الازواج المتوالية من الاثنين الى اية مرتبة زائد على مربع عددها بقدر تلك العدة اى جذر المربع المذكور فان مجموع الاثنين والاربعة والستة اثنا عشر وعددها ثلثة والاول زائد على مربع الثانى وهو تسعة بقدر ثلثة هى جذرها

خاصية لزوج الفرد يظهر منه قاعدة لجمع تلك الازواج من مبدئها الى اى مرتبة اريد ١٢

خاصية للازواج المتوالية يظهر منه قاعدة لاستعلام جمعها فى المراتب ١٢

فيظهر من ذلك ان القاعدة فى استعلام جمع تلك الازواج ان يضاف عددها الى مجذورها فان سئل كم حاصل جمع الاثنين الى خمسة ازواج يكون الجواب ثلثين فانه مجموع الخمسة ومجذورها **ومنها** ان مجموع الافراد المتوالية من الواحد الى اية مرتبة موافق لاحد المجذورات الصحيحة على الترتيب فان مجموع الواحد والثلثة اربعة ومع الخمسة تسعة ومع السبعة ستة عشر فيظهر من ذلك قاعدة لاستعلام حاصل جمعها هى ان تضرب عددها فى نفسها فاذا سئل كم حاصل الواحد الى سبعة افراد متوالية يكون الجواب تسعة واربعين فانه مضروب السبعة فى نفسها **ومنها** انا اذا وضعنا سلسلة من الافراد المتوالية على وجه يكون فى كل مرتبة منها عدة من تلك الافراد موافقة لعدة تلك المرتبة بان نضع فى اولى المراتب منها الواحد ثم نضع فى ثانيتها الثلثة والخمسة ثم فى ثالثتها السبعة والتسعة والاحد عشر ثم فى رابعتها الثلثة عشر الى التسعة عشر ثم فى خامستها الاحد والعشرين الى التسعة والعشرين وهكذا يكون ما فى المرتبة الاولى وما فى حاق كل من المراتب الوترية كالواحد والسبعة والخمسة والعشرين مربعات الافراد المتوالية على الترتيب وهذا ظاهر ويكون ايضا ما فى المرتبة الاولى ومجموع كل ما فى سائر المراتب وترية او شفعية مكعبات متوالية فان الواحد مكعب الواحد ومجموع الثلثة والخمسة اى الثمانية مكعب الاثنين ومجموع السبعة والتسعة والاحد عشر اى السبعة والعشرون مكعب الثلثة وهكذا فيظهر من ذلك مساواة مكعب كل عدد لمجموع ما فى مرتبة هذا العدد فى تلك السلسلة من الافراد الموافقة لها فى العدة لمجموع لان مكعب الاربعة مثلا وهو اربعة وستون مساو لمجموع

خاصية للافراد المتوالية يظهر منه قاعدة لاستعلام حاصل جمعها فى مراتبها ١٢

مع ه

خاصية عجيبة لبعضها ... كلمتين ١٢

خاصية اغرب ... منها ١٢

بيان التلازم بين اولية العدد وكونه غير مجذور وغير مسطح

الافراد الاربعة الواقعة في المرتبة الرابعة من تلك السلسلة اي الثلثة عشر الى التسعة
عشر فيمكن استعلام كل منهما من العلم بالاخر ومنها ان كل فرد اول سوى الواحد
لا يمكن ان يطابق شيئا من المجذورات ولا شيئا من المسطحات لوجوب عد كل
جذر مجذوره وعد كل من العددين مسطحهما والاول ما لا يعده الا الواحد فيعلم
من اوليته عدم كونه مجذورا ولا مسطحا وبالعكس ومنها ان الاعداد المفردة تكون
منطق الكسر الا في المركبات وايضا لا يكون عدد مفرد في غير الاحاد الا ويصح منه النصف
والخمس والعشر جميعا وقد يصح منه غيرها ايضا كالستين فانه يصح منه مع ذلك
الثلث والربع والسدس ايضا فاشتمل على الستة من الكسور التسعة والتسعون
ايضا كذلك الا انه يشتمل على التسع بدل الربع وليس في مفردات العشرات سواهما
بهذه المنزلة ولذا اعتبرهما اهل الحساب فيما يحتاج الى التقسيمات كثيرا من احكامهم
نعم في مفردات المات يوجد اكثر اشتمالا منهما على تلك الكسور كالستمائة المشتمل
على ما اشتمل عليه الستون مع زيادة هي الثمن وكالتسعمائة المشتمل على ما اشتمل
عليه التسعون مع زيادة هي الربع وفي مفردات الالوف تشتمل تسعة الاف على
ما اشتمل عليه التسعمائة مع زيادة هي الثمن فلا يفوت فيه من الكسور المذكورة
الا السبع واما تحقق مفرد مشتمل على جميعها فغير معلوم بالاستقراء والجامع لجميع
انما يوجد في المركبات واقله الفان وخمسمائة وعشرون ويعرف ذلك من جهة
ان اقل مخارج كل كسر من الكسور المذكورة انما هو في الاحاد فان الاثنين اقل مخارج
النصف والثلثة اقل مخارج الثلث وهكذا فاذا شئنا تحصيل اقل مخارج كسرين
معطوف احدهما على الاخر كالنصف والثلث مثلا يجب ان نتفحص عن اقل عدد
يعده كل من اقل مخرجيهما اي الاثنين والثلثة وليس ذلك الا الستة واذا شئنا تحصيل

الثنه فلا يوجد اصلح الكسر

آحاد

٢٥٢٠ اقل مخرج لجميع الكسور التسعة

اقل مخارج هذين مع الربع ايضا يجب ان نجد اقل عدد نعده مع ذلك الاربعة
ايضا وليس ذلك الا الاثنى عشر والضابط في هذا المقام ما هو المقرر بين الحساب
من ملاحظة النسبة بين كل من تلك المخارج مع غيره هل هي المباينة او الموافقة
او المداخلة فعلى الاول يضرب تمام احدهما في الاخر وعلى الثاني يضرب اقلهما
يكون وفقا لاحدهما في الاخر وعلى الثالث يكتفي بالاكثر ففي تحصيل اقل مخارج
الكسور التسعة يضرب اولا الاثنان في الثلثة لمباينتهما فيحصل الستة ثم يضرب
الستة في نصف الاربعة او بالعكس لتوافقهما في النصف فقط فيحصل اثنا عشر
ثم لتباين الخمسة والاثنى عشر يضرب احدهما في الاخر فيحصل الستون ثم لتداخل
الستة في الستين يكتفي به ثم لتباين السبعة مع الستين يضرب احدهما في
الاخر فيحصل اربعمائة وعشرون ثم لتوافق الثمانية معه في النصف والربع
يضرب ربع احدهما لكونه اقل الوفقين في الاخر فيحصل ثمانمائة واربعون ثم
لتوافق التسعة معه في الثلث يضرب ثلث احدهما في الاخر فيحصل الفان
وخمسمائة وعشرون ثم لتداخل العشرة فيه يكتفي به فهو اقل المخارج لجميع
الكسور التسعة وههنا طريق اخر هو ان ينظر اولا في جميع المخارج المذكورة
فيسقط ما هو داخل في غيره ويبدل عن احد المتوافقين بوفقه ثم يضرب الباقي
بعضها في بعض فيسقط الاثنان والاربعة لدخولهما في الثمانية ثم الثلثة
لدخولها في الستة ثم الخمسة لدخولها في العشرة ثم يبدل عن الستة بالثلثة لتوافقهما
مع الثمانية في النصف او بالاثنين لتوافقه مع التسعة في الثلث ثم يسقط
المبدل به مطلقا لدخوله في التسعة على الاول وفي الثمانية على الثاني ثم يضرب

عن الثمانية بالاربعة او عن العشرة بالخمسة لتوافقهما في النصف فلم يبق من تلك
المخارج حينئذ الا اربعة متباينات هي اما الاربعة والسبعة والتسعة والعشرة
واما الخمسة والسبعة والثمانية والتسعة فيبلغ مضروب بعضها في بعض على
اي تقدير الى الفين وثمانمائة وعشرين فمن تفطن بانه يحصل من ضرب المخارج
التي فيها حرف العين كان نظره الى الاربعة الاولى وان قال قائل الضبط ٥ مخرج كسر
اگر خواهي زمن ٥ پنج و هفت و هشت و نه در هم بزن ٥ فانما يكون نظره الى
الاربعة الثانية والطف ما وقع في هذا المقام ما روي عن امير المؤمنين ع
انه قال في جواب من سأله عن هذا المخرج اضرب ايام اسبوعك في ايام سنتك و
من الناس من انتحل ذلك فقال اضرب الاسبوع في عدة الشهور ثم الحاصل
في عدة ايامها ولو ساغ هنا كلام بعد كلامه ع على هذا السؤال لامكن ان يقول
قائل اضرب عدد السيارات في الدرجات وامثال ذلك ولكن الفضل لكلام
الملوك فانه ملوك الكلام وبالجملة قد استبان من ذلك ان كل عدد بن يصح
من احدهما كسر او عدة كسور ومن الاخر كسر اخر او عدة اخرى يكون حاصل
ضرب احدهما في الاخر مشتملا على الجميع بل يشتمل غالبا على زيادة او زيادات متولدة
من تكرر بعض المخارج بسبب الضرب بل كل عدد يصح منه كسر او كسور يكون حاصل
ضربه في نفسه ايضا مشتملا على ازيد مما في اصله كان مضروب الاثنين الذي هو مخرج
النصف فقط في الثلثة التي هي مخرج الثلث فقط ستة هي المخرج لهما وللسدس ايضا
بسبب تثليث مخرج النصف وتضعيف مخرج الثلث بالضرب اذ كل منهما موجب
لحصول مخرج السدس وكان مضروب الاربعة التي هي مخرج النصف والربع

في مثلها ستة عشر وهو مع كونه مخرجا لهما مخرج للثمن ولنصف الثمن ايضا ولهذا
يحصل من ضرب الاثني عشر في الثلثين ثلثمائة وستون وهو مشتمل على ما خلا
السبع من الكسور التسعة بل على عدة اخرى ايضا من اجزاء تلك الكسور يعرف تفصيلها
بالتامل مع ان شيئا منهما في نفسه لا يصح منه الثمن ولا التسع ولا اكثر الاجزاء
المذكورة بل ان الاول تولد من ضرب ما اشتمل على النصف فيما اشتمل على الربع والثاني
من ضرب ما اشتمل على الثلث في مثله والبواقي على هذا القياس فالنظر في تلك المخارج
وفيما يحصل منها بالضرب والتكرير والاطلاع على بعض اسرارها التي لا يتفطن لها
الا اهلها يفيد ملكة في انتقال الذهن الى ما يفيد الخلاص عن بعض المعضلات
الحسابية وقد كنت في اوايل سني مولعا بصرف الفكر في امثال ذلك فاتفق لي
في تلك الاوان ادراك صحبة الشيخ البر المحقق المدقق صاحب عيون الحساب قدس
سره فبعد ما تفرس مني ما كنت فيه توجه الى فسالني عن مسئلة حسابية
في سياق حكاية ذكر لي ان بعض اصدقائي من اهل القرى قد اتاني البارحة بزنبيل
مملو من بيضات مصبوغة بانواع الالوان على ما هو عادتهم من اهداء بعضهم
لبعض مثلها في ايام الاعياد فناولته عن نفسي فاخذت اذ لا الشره في
قلبه في اخراجها عنه ثنتين ثنتين فانتهت الى واحدة ثم شرعت فعددتها
ثلثة ثلثة فبقيت ايضا منه واحدة فلم ازل اكرر تعدادها اربعة اربعة و خمسة
خمسة وستة ستة فكانت الحال في تلك المراتب على ذلك المنوال حتى عددتها
سبعة سبعة فلم يبق حينئذ شيء منها فهل يمكن من معرفة تلك الصنعة الخصوصية
استخراج خصوص عدد جميعها فتاملت هنيئة فتفطنت بانه ينبغي ان يطلب

مسئلة غريبة حسابية سئل عنها صاحب العيون رحمه الله

لذلك اقل عدد جامع لجميع الكسور من النصف الى السدس فان اتفق ان يكون
هذا العدد ناقصا عما بعده السبعة بواحد فهو بعدا ما فتر الواحد اليه مطابق للمطلوب
وان لم يتفق ذلك فتدبيره الضرب والتكرير حتى ينتهى اليه فقسمت الستين
الجامع لتلك الكسور على السبعة فبقيت اربعة فتفطنت بان هذه الاربعة ما
لم يتكرر خمس مرات اى لم يصل الى عشرين لم يحصل المطلوب اذ ليس شئ من الثمانية
والاثنى عشر والستة عشر موافقا لما نطلبه من نقصانه عما تعده السبعة بواحد
فضربت الستين فى الخمسة حتى وصلت الاربعة المذكورة فى ضمنه الى العشرين
فبلغ ثلثمائة فاضفت اليه واحدا فكان هو الجواب فعرضت عليه رحمه الله فانبسط
واستحسن سرعة انتقالى فكان بعد ذلك يخصنى بافادة دقائق فوائده و يضيفنى
من لباب كرائم موائده ثم ان الضوابط العزيزة المستخرجة باستعانة هذا الباب
من الحساب كثيرة منها ما ذكره رحمه الله ومنها ما ذكره رحمه الله فى استخراج
الاعداد المضمرة من كتابه بقوله اذا اخذ فى كفه دراهم او حمصات فمره بان
يعده ثلاث ثلاث ويخبرك بما يبقى واضمر للواحد سبعين وللاثنين خمسة و ثلثين
وثم خماس ويخبرك بما يبقى واضمر لكل واحد احدا وعشرين ثم سباع واضمر لكل
واحد خمسة عشر فالمجتمع هو الجواب ان لم يزد على مائة وخمسة وان زاد فضله
عليه هو الجواب وان لم يبق شئ فى مرات العدة فالجواب مائة وخمسة انتهى ومنها
ما سنح لنا فى استخراج ما اضمر مما بعد العشرة الى التسعين وهو ان نقول لمن
اضمر شيئا من ذلك عده عشرة عشرة واخبر بما يبقى منه اخيرا سواء كان عشرة
او اقل ثم عده تسعة تسعة واخبر بما يبقى منه كذلك فبعد تحصيل هذين

نقل بعينه استخراج العدد المضمر من العيون

ضابطة اوردها سنح الخاطر

المخبر بهما نسقط المخبر به الاول عن الثانى ان امكن والا نضيف الى الاول
واحدا والى الثانى عشرة ثم نسقط المجموع الاول عن المجموع الثانى
فنضرب الباقى على اى تقدير فى العشرة ونجمع الحاصل مع المخبر به الاول
فالمجموع هو الجواب مثلا اذا كان المخبر به الاول ثلثة والثانى خمسة نسقطه
عنه ونضرب الباقى وهو الاثنان فى العشرة ونجمع الحاصل اى العشرين مع
الثلثة يصير ثلثة وعشرين وهو الجواب واذا كان المخبر به الاول سبعة و
الثانى خمسة نضيف الى الاول واحدا فيصير ثمانية والى الثانى عشرة فيصير خمسة
عشر فنضرب الباقى بعد اسقاط الثمانية من الخمسة عشر وهو السبعة فى العشرة
فيصير سبعين ثم نجمع الحاصل مع المخبر به الاول فيصير سبعة و سبعين
وهو الجواب وعلى هذا القياس ومنها ما ينتفع به فى تحصيل امزجة المعاجين
واستخراج قدر شربة منها قال صاحب العيون رحمه الله فيه فان قيل
لنا معجون مركب من ادوية معلومة معلومة الاقدار نريد ان نعلم
مزاجه ومقدار شربة منه فما الضابط فيه اقول الضابط ان ناخذ اوزان
الادوية من المخرج المشترك ونحفظه ونكتب عدد الاجزاء الحارة
فى الدرجة الاولى ونزيد عليه ضعف عدد الاجزاء الحارة فى الدرجة
الثانية ونزيد على المحصل المجتمع اربعة امثال عدد الاجزاء الحارة فى الدرجة
الرابعة ثم ناخذ كذلك عدد الاجزاء الباردة فان كانت الاجزاء كلها
حارة فقط او باردة فقط نقسم الحاصل على المحفوظ وان كانت ممتزجة
ناخذ فضل احد الحاصلين على الاخر ونقسمه على المحفوظ فما خرج فهو

لم نغير عبارته من المعاجين واستخراج قدر شربة منها

على المجتمع ثلثة امثال عدد الاجزاء
العدد الحارة فى الدرجة الثالثة
منهما

مزاج المركب وعلى هذا القياس تستخرج الرطوبة واليبوسة مثال ذلك معجون
مركب من خمسة ادوية اوزانها هذه الاول مثقال الثاني نصف المثقال الثالث
خمسة طساسيج الرابع مثقالان الخامس دانقان اخذنا بالطساسيج
فكانت هكذا الاول اربعة وعشرون الثاني اثنا عشر الثالث خمسة الرابع ثمانية
واربعون الخامس ثمانية والمجموع سبعة وتسعون حفظناه ولنكن اولا
كلها حارة والاولان في الدرجة الاولى فاخذناهما ستة وثلثين والثالث
في الدرجة الثانية فزدنا عشرة على الماخوذ والرابع والخامس في الدرجة الثالثة
فزدنا على الستة والاربعين مضروب الثلثة في الستة والخمسين حصل مايتان واربعة
عشر قسمناه على السبعة والتسعين المحفوظ خرج اثنان وعشرون جزءا من سبعة وتسعين
جزءا والكسر قريب من الخمس فهذا المركب حار في اوايل الدرجة الثالثة ثم لنفرض
ان جزئية الاولين رطب في الاولى والثالث يابس في الثانية والرابع في الثالثة
والخامس في الرابعة فجمعنا عدد الاولين فكان ستة وثلثين ثم جمعنا ضعف عدد
الثالث مع ثلثة امثال عدد الرابع واربعة امثال عدد الخامس فحصل مائة وستة
وثمانون اخذنا فضله على الستة والثلثين فكان مائة وخمسين قسمناه على السبعة
والتسعين خرج واحد وثلثة وخمسون جزءا من سبعة وتسعين جزءا فهو يابس
في اواخر الدرجة الثانية وقس عليه الممتزج من الحارة والباردة وليكن الاول
قدر شربتين والثاني قدر ثلث اشربة والثالث نصف شربة والرابع قدر
اربع اشربة والخامس قدر ثلث اشربة فجمعنا الكل صار اثني عشر ونصفا
قسمنا مقدار الادوية وهو سبعة وتسعون عليه خرج سبعة طساسيج وتسعة

عشر جزءا من خمسة وعشرين جزءا من طسوج فقدر شربة من هذا المركب قريب من
ثمانية طساسيج انتهى ولا يخفى ما فيه من المسامحة من وجهين الاول انه لاحظ
فيما فرض في المفردات من كونها في الدرجة الاولى او غيرها كونها في اواخر تلك الدرجات
ولذا اخذ كلا منها تاما في مرتبتها فاحدهما فرض مثقالا عند كونه حارا في الاولى اربعة
وعشرين طسوجا وما فرض مثقالين عند كونه حارا في الثالثة مضروب الثلثة في الثمانية
والاربعين وهكذا اذ لو فرضناهما حارين في اواسط الاولى والثالثة مثلا لكان الصواب
ان ناخذ كلا منهما نصف ما اخذه فعلى ذلك كان ينبغي ان يصرح به رفعا للالتباس و
رعاية لموافقة ما فعله في تحديد مزاج المركب من تعيين اوايل درجتها واواخرها
الثاني انه بنى قدر شربة من المركب على ما اعتبر من قدرها في مفرداته على وجه
يقتضي عدم تجويز شرب الزائد على مثقال مما تركب من مفردين يكون قدر
شربة كل منهما حين الانفراد مثقالا نظرا الى ان مجموع نصف مثقال من هذا
ونصف مثقال من ذاك يجري مجرى مثقال من كل منهما والصواب انه غير مطرد
في المركبات المرعي فيها كون بعض مفرداته مصلحا للبعض الآخر كالسكنجبين فان قدر
شربة كل من الخل والعسل لو فرض مثقالا حين الانفراد لوجب ان يكون زائدا
عليه عند التركيب وكسر سورة كيفية كل منهما بالآخر فيجوز ان يشرب منه
قدر اشتماله على مثقالين من كل منهما مثلا اي اربعة مثاقيل ولا اقل من قدر
مشتمل على مثقال لكل منهما اي مثقالين لظهور ان مقارنة كل منهما مع الآخر لو لم تزد
في قدر شربته لم ينقص منه البتة فتامل ثم ان كثيرا من فقه الوصايا والمواريث
محتاج الى انس خاص وربط سليقي الى هذا الباب من الحساب حتى ان

كلام مع صاحب العيون عليه

بيان انه يحتاج في تركيب الادوية الى ... والوصايا الى ... باب ...

كثيرا من الناس مع كونهم معدودين في عداد الاذكياء يكونون عند الرجوع
الى التحقيق مسئلة مبنية عليه من المنخرطين في سلك المتلبدين ويستغربون
ما يتحدس غيرهم به منها فقد عد جميع من مشاهير المخالفين ما رووا عن
امير المؤمنين عليه السلم من الجواب الفوري عن مسئلة في الفرائض سموها
المنبرية في جملة غرايب اخباره وعجايب اثاره مع انه على تقدير صحته منه
من اهون ما يطمع ارباب الخبرة من خزائن افاداته اللطيفة وايسر ما يتوقع
اصحاب البصيرة من كنوز علومه الشريفة على ان الحق ان ذلك افتراء منهم عليه
واجتراء على الكذب الصريح في هذا الاسناد اليه بيان ذلك ان لهم في مسائل
الفرايض خلافين مشهورين مع الطائفة المحقة الامامية رضوان الله عليهم
يرجع اليهما في هذا الباب احدهما القول بالتعصيب والاخر القول بالعول
فبالاول تارة يشركون البعيد مع القريب في التوريث كالاخت مع البنت
وكالعم وابن العم معها وتارة يخصصون من بين الاعمام والعمات ومن بين
بني العم وبناته الذكور بالميراث دون الاناث باخبار ضعيفة الاسناد
مختلفة الالفاظ فيروون من طريق واحد هو ابن طاوس عن ابيه عن رسول
الله صلى الله عليه وآله تارة انه قال فما ابقت الفرايض فلاولى عصبة اقرب وتارة انه قال فلاولى
عصبة ذكر ويعارضون بامثال ذلك ما نطق به القرآن من سببية القرب ودنو
الرحم لاستحقاق الميراث بالنص على اولوية بعض اولي الارحام ببعض
وما صرح به الفرقان من ان لكل من الرجال والنساء نصيب مفروض مما ترك
الوالدان والاقربون وبالثاني قد يسمون ما هو خمس في الحقيقة ربعا

وقد يجعلون ما هو تسع بلا شبهة ثمنا فيلعبون بالدين ولا يلتفتون
الى طريقة العترة المعصومين عليهم السلم من ان التركة اذا ضاقت عن
السهام يدخل النقص على غير الابوين والزوجين وكلالة الام من ذوي
الفروض المساوين لهم في المرتبة فانه لا يحتاج على ذلك الى استعمال العول
الذي هو عبارة في اللغة عن الزيادة او النقصان فيزاد السهام على مبلغ
المال حتى ينتقص نصيب الجميع بنسبة واحدة على قياس الوصايا بالزايد عن
وعمدة معولهم في هذا التصرف ما رووه عن سفيان عن رجل لم يسمه عن
امير المؤمنين ع انه سئل وهو في المنبر عن بنتين وابوين وزوجة فقال
عليه السلم بغير روية صار ثمنها تسعا فتصوير المسئلة على فرض صحة الرواية
ان السهم المفروض للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن
فالمخرج المشترك لهذه الكسور اربعة وعشرون ومجموع تلك الكسور منه
سبعة وعشرون فالثلثة التي هي الثمن من المخرج يصير بالنسبة اليه تسعا
وبهذه النسبة ينقص كل من الثلثين والسدسين ايضا فاجروا امثال ذلك في
ساير الفرائض وحكموا في البنتين والابوين والزوج الذي نصيبه الربع حيث
يكون مجموع الكسور من المخرج المشترك ثلاثين ان نصيب الزوج منه ستة
فيصير ربعه خمسا وهكذا مع ان فقهاءهم حكوا ابطال العول عن محمد بن علي
الباقر عليه السلم ومحمد بن الحنفية وغيرهما من الصحابة والتابعين ولم يتفطنوا
بان مثلهم كان اعرف بطريقة النبي والوصي من رجل لا يعرفونه باسمه فضلا
عما اعتبروا في رجال رواتهم من التعديل والتوثيق نعوذ بالله من الغواية

لعد مجذور

والربع

ذكر البراهين المنقولة عن القوم على استحالة الجذر للاصم

وعليه التكلان ومنه الهداية ومنها ان كل مجذور اخر يجب ان يعد ايضا جذر
الاول جذر الثاني كالاربعة والستة عشر فان عد الاول للثاني مستلزم
لعد الاثنين للاربعة وكالربع والاثنين فان عد ذلك لهذا مستلزم
لعد النصف للواحد والنصف وقد برهن اقليدس في الشكل الرابع عشر من
المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة واستدل اللبيدي بمعاونتها
في شرح بعض ابيات الديوان على استحالة الجذر للاصم بحسب الواقع وبنى عليها
كون ما حكي عن امير المؤمنين ع من انه كان يقول سبحان الذي لا يعلم جذر
الاصم الا هو وافقا له عليه فانه يلزم من صحة تقصيفه عم الحق بغم بالباطل ولا
شك انه غير لايق به وصورة الاستدلال على الاستحالة المذكورة بمعاونة
تلك المقدمة ما فصله الشيخ البهائي رحمه الله في الكشكول بقوله والحق
ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا الا ان له جذرا ولكن لا يمكننا العلم به كما
هو مشهور والبرهان عليه موقوف على مقدمة هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر
مجرد ولا مربع كسر مجرد صحيح مع كسر عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل
من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلانه لو كان مربع الاثنين والنصف مثلا عددا
صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا مربع ضلعه واحد والواحد
المربع يعد مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا فيجب ان يعد الواحد
الضلع والكسر اي الكل الجزء هف اذا ثبت ذلك فنقول جميع الاعداد الصحاح
الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية اصمات مثلا الاثنان
والثلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة اعني مربعي الواحد والاثنين اصمان

وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين التسعة والستة عشر
وغيرها لان واحدا منها ان كان مربعا فجذره اما ان يكون صحيحا فقط او كسرا فقط
او صحيحا مع كسر والثلثة باطلة فجذره غير موجود اما الاول فلان الصحيح الواقع
بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فجذره يجب ان يكون
اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع الثاني اذ كلما كان المجذور اكثر من
المجذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا
بين جذري المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين
عدد صحيح هف واما الثاني والثالث فلانا بينا ان مربع الكسر ومربع الصحيح و
الكسر لا يكونان صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا يكون مربعات لهما والتقدير
انها مربعات لهما هف فقد ثبت ما قلناه من ان الاصم عديم الجذر اصلا لا ان
له جذرا لا يمكن استعلامه كما هو على بعض الالسنة مشهور وفي بعض الكتب مذكور
انتهى وقد نقل عن بعض مهرة الفن من المتاخرين برهان اخر على هذا المطلب حاصله
انه لو كان للعشرة مثلا جذر لكان نسبة الواحد اليه كنسبته الى العشرة لما تقرر من ان
الضرب تحصيل عدد نسبة الواحد الى احد المضروبين كنسبة المضروب الاخر اليه فكانت
ثلثة متوالية في نسبة والواحد يعد العشرة فيعد جذر العشرة بالشكل السابع من
الثامنة مع ان الواحد لا يعد الجذر لاشتماله على الكسر وهو ظاهر وقد راى
بعض الفضلاء المعاصرين امكان الاستدلال عليه بالسادس من الثامنة ايضا
بتبديل قوله والواحد يعد العشرة الخ بالقول بان الواحد لا يعد جذر العشرة
فلا يعد العشرة هف ولا يخفى انه لو تمت هذه البراهين على هذا المطلب

ذكر ما يتوجه على البراهين المذكورة

على الاشكال المذكورة لكان الاخير احسن لرجوع الشكلين المبني عليهما البرهانان الاولان
الى الشكل السادس المبني عليه البرهان الاخير فلا يتمان بدونه دون العكس ولكنه
اعترض عليه بما حصله ان الشكل السادس مختص بحكم الاعداد الصحاح فانه اخذ
في بعض مقدماته ان الواحد يعد غيره من الاعداد وظاهر ان شيئا من الكسور لا يعده
الواحد فلا يصح الاستدلال من عدم عد الواحد جذرا مشتملا على كسر فرضا ان
لا يعد مجذوره الصحيح واذا كان الشكل السادس لا يدل على المطلوب من جهة
اختصاصه بالصحاح فكذا حال ما يبتني عليه من الشكلين الاخرين فلا يتم شيء
من تلك البراهين فتامل هذا ما وجدنا مما ينبغي نقله هنا من اثار السابقين و
اللاحقين فيما يتعلق بهذا المطلوب ونحن بعون الله وفقنا التحرير برهان
واضح على هذا المرام غير مبني على شيء من امثال تلك الاشكال بل على مقدمات
بينة لكل من له ادنى خبرة بالحسابيات فنقول لو كان لشيء من الاعداد الواقعة
في النظم الطبيعي بين مجذورين صحيحين جذر تحقيقي لكان جذره مؤلفا من
صحيح وكسر والتالي باطل فالمطلوب حاصل اما الملازمة فثابتة بالتامل في عدم وقوع
صحيح بين صحيحين واقعين في نظم الاعداد حتى يمكن ان يكون جذرا تحقيقيا
لمثل الاعداد المذكورة وفي ان مضروب الكسر المجرد في نفسه اقل من نفسه لا محالة
فلا يمكن ان يكون صحيحا واما بطلان اللازم فلان حاصل ضرب الصحيح مع الكسر
في نفسه مؤلف لا محالة من جميع ما يحصل من ضرب الصحيح في الصحيح وفي
الكسر والكسر في الصحيح والكسر في الكسر وحاصل الثاني والثالث من تلك
الاربعة مساو لحاصل ضرب الكسر المفروض في صحيح مساو لضعف ذلك الصحيح وهو

لكن ناقصا عن صحيح من صحيح وكسر

بيان [illegible]

ظاهر فيرجع الى كونه مؤلفا من ثلثة هي مربع الصحيح ومسطح الكسر في مثل ضعف
ذلك الصحيح ومربع الكسر ولما كان الاول صحيحا بلا شبهة يكفي في بطلان اللازم
بيان انه لا يمكن ان يكون هذا المسطح بعد انضمام مربع الكسر اليه مطابقا للصحيح حتى
يكون المجتمع من تلك الثلثة مطابقا للمجذور المفروض فنقول المسطح المذكور لما
حصل من ضرب كسر في صحيح وحقيقته تكثير الكسر بعدد الصحيح لا يخلو هذا الصحيح
من ان يكون مساويا لبعض مخارجه كالخمسة والعشرة بالنسبة الى الخمس او الخمسين او
الثلثة الاخماس مثلا او لا فعلى الاول يكون صحيحا بلا شبهة فلا يمكن ان يطابق بعد
انضمام مربع الكسر اليه صحيحا وعلى الثاني سواء كان الصحيح ناقصا عن جميع مخارجه
كالواحد بالنسبة الى الكسور المذكورة او كان فيما بين المخرجين كالسبعة بالنسبة اليها
يكون قدر نقصان الحاصل عن ان يبلغ الى صحيح بقدر مضروب الكسر فيما بين التفاوت
بينه وبين المخرج الذي بعده فلو كان هذا القدر معادلا لقدر مربع الكسر لكان
الحاصل بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا والا فلا ولكن لا يمكن تلك المعادلة فان
ما به التفاوت صحيح البتة ومضروب الكسر فيه اكثر من مضروبه في نفسه بلا شبهة فثبت
ان المسطح المذكور بجميع احتمالاته لا يمكن ان يطابق بانضمام الكسر اليه صحيحا وهو
المطلوب فان قلت اتمام هذا البرهان مبني على ثبوت مخرج عددي لكل كسر عددي
ولا يتصور ذلك الا بان يكون بينهما نسبة عددية وهو ممنوع ههنا لم لا يجوز ان
يكون لكسر جذر الاصم الى الواحد نسبة مقدارية مباينة للعددية قلنا هذا
المنع مع كونه مكابرة مستلزم للاعتراف بالمدعى ايضا فان النزاع ههنا ليس الا
في ان الاصم من الاعداد الحقيقية هل له جذر عددي يمكن ان يعبر عن نسبته اليه

لانه يكون اقل من الكسر البته فضلا من الصحيح

بجزء او اجزاء معينة من الاجزاء المعينة المفروضة لمجذوره كما ذهب اليه بعض
الاوهام ام ليس له جذر كذلك كما هو مدعى القوم في هذا المقام واما امكان تحقق
ضلع مقداري لمربع مقداري فرض كونه مفروضا لعدد معين من الاصمات و
تحقق نسبة صميمة بينهما غير ممكن التعبير عنها بمثل ما ذكرنا كما هو المشهور بين الجمهور
فلا يتعلق به نزاع فيما نحن فيه اصلا فافهم ومنها ان كل مربع منقسم بقسمين
متفاضلين بواحد اذا جمع مع مربع القسم الاصغر يعنيه يساوي لمربع القسم الاكبر
كالتسعة المنقسمة الى الاربعة والخمسة فان مجموع التسعة مع مربع الاربعة يكون خمسة
وعشرين وهو مربع الخمسة وكالستة عشر المنقسم الى سبعة ونصف وثمانية
ونصف فان مجموع الستة عشر مع مربع سبعة ونصف اي ستة وخمسين و
ربع يكون اثنين وسبعين وربعا وهو مربع ثمانية ونصف وهذه الخاصة
ترشد الى قاعدة لاستخراج مربعين يكون مجموعهما مربعا وما يقرب منه
كمربعين متفاضلين بمربع ومنها ان نسبة كل جذر الى جذر اخر كنسبة مجذوره
الى مجذوره مثناة اي مكررة بعنوان الاضافة فان نسبة الاثنين مثلا الى الستة
هي الثلث ونسبة الاربعة الى الستة والثلثين هي ثلث الثلث وان نسبة الواحد
والربع الى الخمسة هي الربع ونسبة الواحد وتسعة انصاف الثمن الى الخمسة و
العشرين ربع الربع ومنها ان تستنبط من هذه الخاصة ضوابط لطيفة
ان كل مجذور تحقيقي صحيحا او كسرا او مؤلفا منهما اذا ضرب في عدد من الاعداد
كذلك ثم ضرب الحاصل في هذا العدد يكون الحاصل الاخير مجذورا من المجذورات
التحقيقية كالاربعة اذا ضرب في الخمسة ثم العشرون فيها يحصل مائة وهو مجذور

خاصية مربع المقسم الى قسمين متفاضلين بواحد مع مربع الاصغر يساوي مربع الاكبر

المنقسمة

استنباط ضابطة لاستخراج مربعين مجموعهما مربع

العشرة وكالاثنين والربع اذا ضرب في النصف ثم الواحد والثمن فيه يحصل تسعة انصاف
ثمن وهو مجذور الثلثة الارباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور تحقيقي
اذا قسم على اي عدد او نسب اليه ثم الخارج قسم عليه او نسب اليه يكون خارج
الاخير مجذورا تحقيقيا كالواحد والثمانين اذا قسم على الخمسة ثم قسم الستة
عشر والخمس عليها يخرج ثلثة وله ستة اجزاء من خمسة وعشرين جزءا من واحد
وهو مجذور واحد واربعة اخماس وكالخمسة والعشرين اذا قسم على العشرة
ثم نسب الاثنان والنصف اليها يخرج ربع وهو مجذور النصف وكالاثنى
عشر والربع اذا قسم على الاثنين ثم قسم الستة والثمن عليه يخرج ثلثة ونصف
ثمن وهو مجذور الواحد والثلثة الارباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور
تحقيقي يكون كل واحد من كسوره المفردة او المكررة المضافة الى مثلهما مجذورا
ايضا كذلك كثلث الثلث وثلثي الثلثين وربع الربع وربعي الربعين وثلثة
ارباع الثلثة الارباع فان التسعة مثلا من المجذورات الصحيحة يكون ثلث
ثلثها واحدا وثلثا ثلثيها اربعة ويكون ربع ربعها تسعة انصاف ثمن الواحد
وربعا ربعيها المطابق لنصف نصفها الموافق لربعها اثنين وربعا وثلثة ارباع
ثلثة ارباعها اربعة وتسعة انصاف ثمن الواحد وكل من هذه مجذورات تحقيقية
وان الربع من المجذورات الكسرية يكون ثلث ثلثه جزءا من ستة وثلثين
جزءا من واحد وثلثا ثلثيه ستة عشر جزءا منه ويكون ربع ربعه جزءا من
ستة عشر جزءا من واحد وربعي ربعيه اربعة اجزاء منه وثلثة ارباع
ثلثة ارباعه تسعة اجزاء منه وكل منها مجذورات تحقيقية وقس على ما ذكرنا

ثلثيها

سائر الاعداد وسائر الكسور و وجه استنباط تلك الضوابط عن الخاصية
المذكورة ظاهر على المتامل ومنها ان حاصل ضرب كل مجذور تحقيقي في
مجذور آخر كذلك صحيحا او كسرا او مؤلفا منهما وكذا خارج قسمة كل مجذور
على مجذور كذلك او نسبته اليه يكون من المجذورات التحقيقية فان حاصل
ضرب الاربعة في التسعة ستة وثلثون و في الربع واحد وفي الاثنين والربع
تسعة وحاصل ضرب التسع في الربع جزء من ستة وثلثين جزءا من واحد
وفي ستة وربع خمسة وعشرون جزءا منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة
الاتساع في الاثني عشر والربع اثنان وعشرون وثمانية وعشرون جزءا من
ستة وثلثين جزءا من واحد وان خارج قسمة المائة على الخمسة والعشرين
اربعة وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة واربعون واربعة
اتساع والخارج من نسبة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة اخرى نصف
ثمن والى الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة انصاف ثمن وعلى
هذا القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة او الخارجة مجذورات تحقيقية
بعضها ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل ومنها ان كل مجذور صحيح اذا
اضيف اليه جذره مع ربع الواحد كان المجموع مجذورا يكون جذره
زائدا على جذر المجذور الاول بنصف الواحد فان الاربعة اذا اضيف اليه
اثنان وربع يحصل ستة وربع وجذره اثنان ونصف وان التسعة اذا
اضيف اليه ثلثة وربع يحصل اثنا عشر وربع وجذره ثلثة ونصف وهكذا
ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد معين بقسمين صحيحين يكون

احدهما جذرا للآخر فطريقه ان يزاد على العدد ربع الواحد و اسقط من جذر
المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين وباسقاطه عن العدد يحصل
القسم الآخر هذا آخر ما اوردنا ايراده من الخواص والضوابط والفوائد
المتعلقة بالنوع الثاني من الارثماطيقي فحان الشروع في النوع الثالث وبالله
التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضا لبعض احاده
فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وخال عن المهمات المطلوبة لاربات
التحصيل فلذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعيان
بعض الاعداد من حيث عروضها المعدودات خاصة او ما شابهها ضميمة
لهذا النوع فرتبناه على فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص
الاعداد من حيث هو من الجهات الحسابية فمنها ان الواحد لا تاثير
له في الضرب ولا في القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب في الواحد سواء كان واحدا
او غيره وكذلك كل عدد قسم عليه لا يؤثر الواحد حال ذلك الضرب و
القسمة في كمية المضروب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج
القسمة موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب
الواحد في اي عدد موافق لحاصل الضرب ذلك العدد فيه فما الوجه في
قولهم الواحد لا تاثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد دون
العكس مع انه اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق السياق مع نظيره لا تاثير
له في القسمة اذ قسمة الواحد على غيره من الاعداد مؤثرة في كمية المقسوم
عليه فان خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر فتدبر ومنها ان الخمسة

والسبعة من بين اقل مخارج الكسور التسعة مختصتان بحكم هو ان في العشرات
لا يوجد مخرج لكسر احديهما حاصلا من ضرب عدد من الاحاد في عدد آخر
منها غيرهما كالعشرة والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين والثلثين
للخمس فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد الا ان يكون
احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة عشر والاحد والعشرين والثمانية و
العشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عدد
من الاحاد في غير السبعة وليس ما سواهما من الاعداد المذكورة كالاثنين و
الثلثة والاربعة والستة كذلك فان الاثنى عشر من مخارج النصف و
السدس مع حصوله من ضرب الثلثة في الاربعة ومن مخارج الثلث
والربع مع حصوله من ضرب الاثنين في الستة وللخمسة خاصية اخرى
هي وجوب ظهورها في حاصل ضرب نفسها او ضرب ما اشتمل عليها من المركبات
في كل عدد فرد فان حاصل ضرب الخمسة في الثلثة خمسة عشر وفي الخمسة
خمسة وعشرون وحاصل ضرب الخمسة عشر في الثلثة خمسة واربعون
وفي الخمسة خمسة وسبعون وهكذا في ساير الاحاد والعشرات وغيرها
وقد اشتهر للسبعة خاصية اخرى ذكرها كثير من المفسرين في تفسير قوله تعالى
في سورة البقرة التوبة ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال
البيضاوي وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها
في التكثير لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد باسرها انتهى وقال
النقي وجه تخصيص السبعين من بين سائر الاعداد ان العدد قليل

ذكر ما ذكره الفقهاء في وجه تخصيص السبعة والسبعين للتكثير

وكثير فالقليل ما دون الثلثة والكثير الثلثة فما فوقها وادنى الكثير الثلثة
وليست لاقصاه غاية والعدد ايضا نوعان شفع ووتر واول الاشفاع اثنان
واول الاوتار ثلثة والواحد ليس بعدد والسبعة اول الجمع الكثير من
النوعين لان فيها اوتارا ثلثة واشفاعا ثلثة والعشرة كمال الحساب لان
ما جاوز العشرة فهو اضافة الاحاد الى العشرة كقولك اثنا عشر وثلثة عشر
الى عشرين والعشرون تكرير العشرة مرتين والثلثون تكريرها ثلث
مرات وكذلك الى مائة فالسبعون يجمع الكثرة والنوع والكثرة منه و
كمال الحساب والكثرة منه فصار السبعون ادنى الكثير من العدد من كل
وجه ولا غاية لاقصاه فجاز ان يكون تخصيص السبعين لهذا المعنى انتهى
وقد اجتهد الشيخ البهائي رحمه الله في شرح الحديث التاسع من الاربعين
بتقريب ما فيه من قوله صلى الله عليه وآله في فضل شهر رمضان
ومن ادى فيه فرضا كان له ثواب من ادى سبعين فريضة فيما سواه من
الشهور في تحرير هذا المطلوب بقوله وقد يقال في وجه تخصيص السبعين
بذلك من بين سائر الاعداد انها تكرير ما هو اكمل الاحاد اعني السبعة بعدة
عدد كامل هو العشرة لاشتماله على جميع مخارج الكسور التسعة لان جميع
ما فوقه يحصل باضافة الاحاد اليه او بتكريره او بهما معا ووجه اكملية
السبعة اشتمالها على جملة اقسام العدد لانها اما زوج واما فرد واما اول
او غير اول واما منطق او اصم واما مجذور او غير مجذور واما تام او
زايد او ناقص واما زوج الزوج او زوج الفرد وقد اشتملت السبعة
على جميع هذه الانواع الا الزايد والفرد الغير الاول انتهى ولا يخفى

كلام مع الشيخ البهائي ره

ما فيه فان اشتمالها على جملة اقسام العدد على تقدير انحصارها فيما فصله
وعدم المبالاة بخروج غيرها كالمفرد والمركب مع تخصيصها بغير الزايد
والفرد بالغير الاول ومع وجوب التخصيص بغير الاصم ايضا فان المراد به
اصم الكسر بقرينة ذكر غير المجذور على حدة الا ان يعد الواحد من الاعداد
فيكون من اصمها مشترك بينها وبين الثمانية وما فوقها الا ان يقال
المراد اقل عدد على هذه الصفة وايضا يشتمل الستة مع كونها اقل منها
على تلك الاقسام الا ان يؤخذ الاشتمال عليها على نحو اشتمال الكل على الاجزاء
لا على نحو ما ذكر فقبيل هذا من نحو اشتمال العشرة على جميع مخارج الكسور
التسعة فتامل ولا يذهب عليك انه يمكن ان يحمل مراد البيضاوي من
جملة اقسام العدد باسرها الاقسام الاولية للعدد فلا يشتمل الغير الاول
لانه من قسمي الفرد ولا الزايد فانه من قسمي الغير التام فيسلم من
ارتكاب بعض التخصيصات واما ما ذكره النسفي فهو اسلم هذا ما ذكروه في هذا
المقام ولا يخفى انه يمكن ان يتمسك في تمامية السبعة وكمالها بما بنى عليه
كثير من الادباء والنحاة والمفسرين منهم الحريري وابن خالويه والثعلبي
ثبوت واو الثمانية وهو ان العرب اذا عدوا قالوا ستة سبعة وثمانية
بالواو ايذانا بان السبعة عدد تام وما بعدها عدد مستانف واستدلوا
على هذا المطلوب بخمس ايات من القران الاولى وهي اقوى ما يدل
عليه ما في سورة الكهف سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم ويقولون
خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم
قل ربي اعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل ومن انكر ثبوت الواو بالمعنى

وجه امر كمال السبعة المشتمل عليها السبعين

ذكر دلائل واو الثمانية في القران

المذكور جعلها هنا اما على العطف كما هو مختار ابن هشام في مغني اللبيب بناء على
ان التقدير فيها هم سبعة وثامنهم كلبهم فقيل العطف من كلام الله تعالى والمعنى
نعم هم سبعة وثامنهم كلبهم فقيل العطف من كلام او فيكون تصديقا
لهذه المقالة كما ان رجما بالغيب تكذيب للسابقة وايد ذلك بقول ابن عباس
حين وقعت الواو انقطعت العدة بمعنى لم يبق بعدها عدة عاد يلتفت
اليها وايضا بقوله بعد قطعه بمعاونة الواو ان الحق هو الاخير انا من
اولئك القليل واما على تاكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على
ان اتصافه بها امر ثابت مستقر كما هو مختار الطبرسي رحمه الله في جوامع
الجامع واما على الحال فيقدر المبتداء اسم الاشارة اي هؤلاء سبعة ليكون في
الكلام ما يعمل في الحال ورد ذلك بامتناع حذف عامل الحال اذا كان معنويا
الثانية ما في سورة التوبة التائبون العابدون الحامدون السائحون
الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون
لحدود الله قالوا ان الواو في والناهون واو الثمانية لان الوصف الثامن
والمنكرون لها حملوها على العطف لتقابل الامر والنهي دون سائر الصفات
ولا يخفى ما فيه والثالثة ما في سورة التحريم عسى ربه ان طلقكن ان يبدله
ازواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات
ثيبات وابكارا بناء على ان الوصف الاخير ثامن الاوصاف ورد بانه
تاسع اذ اولها خيرا منكن لا مسلمات قال ابن هشام فان اجيب بان مسلمات
وما بعده تفصيل له فلا يعد من الاوصاف قلنا وكذلك ثيبات وابكارا

استظهار ام

تفصيل للاوصاف السابقة فيها ايضا غير معدودين منها والرابعة ما فى
سورة الزمر وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتى اذا جاؤها
وفتحت ابوابها بالواو بعد ما مر قبل هذه الآية من قوله تعالى وسيق
الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها بدون الواو
بناء على ان ابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة قال ابن هشام اقول لو كان
لواو الثمانية حقيقة لم تكن الآية منها اذ ليس فيها ذكر عدد وانما
فيها ذكر الابواب وهي جمع لا يدل على عدد خاص ثم الواو ليست
داخلة عليه بل على جملة هو فيها وقيل ان الواو فى وقد فتحت مقحمة
عند قوم وعاطفة عند اخرين وقيل هي واو الحال انتهى الخامسة ما فى
سورة الحاقة واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع
ليال وثمانية ايام حسوما ذكره الثعلبي وطعن عليه ابن هشام بان
هذا سهو بين فان ذكر هذه الواو واجب واسقاط واو الثمانية
جائز بلا خلاف ومثل هذا الطعن متوجه على الثالثة ايضا بناء
على ظهور عدم جواز اجتماع الثيبوبة والبكارة بخلاف ساير الصفات
ثم اعلم ان كثيرا من المفسرين منهم صاحب الكشاف تصدوا فى تفسير
الآية الاخيرة لذكر اسماء الايام المذكورة المعروفة عند العرب بايام
العجوز او العجز على الترتيب فاوردوا سبعة اولها الصن بكسر صاد
سعفص او فتحها او تشديد النون وثانيها الصنبر بكسر الصاد المذكورة
وتشديد النون وسكون باء ابجد وراء قرشت وثالثها وبر بسكون

سبعة ح

ذكر اسماء ايام العجوز ووجه كونها ثمانية مع سبع فى القرآن

الباء والراء المذكورتين ورابعها الآمر على صيغة الفاعل وخامسها
المؤتمر على صيغة الفاعل من الافتعال وسادسها المعلل بعين سعفص على
صيغة الفاعل من التفعيل وسابعها مطفئ الجمر بطاء حطي على وزن الفاعل
من الافعال والجيم وسكون الميم وقد نظمت الجميع فى بيت تسهيلا
لحفظها على الترتيب صنٌّ وصنبرٌ ووبرٌ وآمرٌ ومطفئ الجمر بعد المؤتمر
والمعلل وقيل فى السابع بدل مطفئ الجمر مكفئ الظعن على وزن الفاعل من
التفعيل وظاء ظضغ وعين سعفص ذكره صاحب الكشاف ورده
القاموس ايضا فى السابع بين هذين الاسمين ووجه التسمية بالاسامي
المذكورة بعد معرفة المادة والصيغة يظهر بادنى تامل وبالجملة الاسامي
سبعة والايام ثمانية بنص القران ولم اجد احدا من المفسرين ولا
من اهل اللغة حام حول التفطن بهذا الاختلاف فضلا عن التصدي
لتوجيهه ويمكن ان يكون الوجه فى ذلك الاختلاف ان تلك الاسامي
هي المعروفة بينهم من زمان الجاهلية فكانهم كانوا زعموا انها سبعة ولا
يبعد ان يكون ما فى القران ردا عليهم ويؤيد هذا ما فى الصحاح من
ان بعض العرب يقول انها خمسة ايام او يكون الوجه ان ما سوى السبعة
المذكورة نهار مجرد عن الليلة فهو لنقصانه يستحق ان يضاف الى اليوم
الاول والاخر منها ولا يسمى باسم على حدة فتامل ومنها ان لكل من الاربعة
والتسعة وغيرهما من المجذورات نسبة خاصة الى جذره ولا يشترك
فيها مجذور اخر فهي من خواصه فان الاربعة ضعف جذره والتسعة

صاحب ح

ثلثة امثال جذره والستة عشر اربعة امثال جذره وفي حكم هذه الخواص
ما يتبعها ككون ما يبقى بعد اسقاط جذر الاربعة عنها ثلث ما يحصل بعد
زيادته عليها وكون ما يبقى نصف ما يحصل في التسعة فلا تغفل مما ذكره بعض
الفضلاء من الحسابين في طريق استخراج عددين اذا انقصنا مجموعهما
من كل واحد من مربعيهما بقي مجذور بقوله نطلب مربعا بقي مجذورا
اذا القي منه جذره يبقى نصف ما يحصل من زيادة جذره عليه ونزيد
على كل حاصل من الحاصل ربع درهم او ناخذ جذريهما ليحصل المطلوب
كالتسعة فانك اذا زدت عليه جذره حصل اثنا عشر واذا انقصت منه جذره
بقي ستة فاذا زدنا على كل منهما ربعا يحصل اثنا عشر وربع وستة وربع و
جذراهما ثلثة ونصف واثنان ونصف ومجموعهما ستة واذا انقصناها
من اثني عشر وربع يبقى ستة وربع واذا انقصناها من ستة وربع
يبقى ربع وهما مربعان انتهى فان المربع الموصوف بقوله اذا القي
منه جذره لا منحصر في التسعة فلا يكون التسعة من جملة الامثلة
كما صوره فافهم **وهنا** ان بعض اهل الحساب ذكر قاعدة لتقسيم عدد غير
مجذور مركب من مجذورين بمجذورين غيرهما فقال نضربه في الخمسة
والعشرين ونقسم فيخرج المطلوب كالعشرة المركبة من الواحد والتسعة
ضربناها في الخمسة والعشرين حصل مائتان وخمسون قسمناه بمجذورين
هما الواحد والثمانون والمائة والتسعة والستون وقسمنا كلا منهما
على الخمسة والعشرين يخرج من احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة

وعشرين ومن الآخر ستة وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين ومن الاخر
ستة وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين وهما مجذوران اخران واعترض
صاحب العيون رحمه الله على هذه القاعدة بقوله اقول تقسيم الحاصل
بمربعين يحتاج الى هذه القاعدة فيدور انتهى ولا يخفى ان الدور المذكور
انما يلزم اذا لم يتيسر القسمة المذكورة الا بهذه القاعدة وظاهر انها تتيسر
بدونها اما بالاستقراء او بقاعدة اخرى على ان هذه القاعدة مخصوصة بتقسيم
عدد غير مجذور مركب من مجذورين معلومين الى مجذورين اخرين غير
معلومين وليس الحاصل المذكور من افراد هذا النوع من العدد وهو ظاهر
الا ان يتكلف ويقال انه ايضا مشتمل على مجذورين معلومين لاهل
الخبرة بادنى التفات فان حاصل ضرب العدد المركب من مجذورين في خمسة
وعشرين مركب من حاصل ضرب كل منهما فيه وان حاصل ضرب كل مجذور يجب
ان يكون مجذورا على ما مر في اواخر النوع الثاني ولكن قسمة الحاصل
لهذين المجذورين لا تفيد في المقصود لظهور انه لا يخرج من قسمتهما
على خمسة وعشرين الا نفس المجذورين المركب منهما العدد المفروض لا
مجذوران اخران كما هو المطلوب بل المفيد في المقصود قسمته الى مجذورين
اخرين فتبين ان ذلك الحاصل ايضا عدد غير مجذور مركب من مجذورين
معلومين اريد تقسيمه الى مجذورين اخرين فيكون من افراد العدد
المذكور فتوقفه على القاعدة المذكورة مستلزم للدور فتدبر وقد
ظهر بهذا التقرير ان ما ذكر في هذه القاعدة من تقسيم الحاصل بمجذورين

كلام مع صاحب العيون

في مجذور ٢

كلام على تقرير القاعدة المذكورة

ذكر قاعدة ذكرها بعضهم لتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين بمجذورين اخرين

كلام على تقسيم الحاصل بمجذورين ثم تقسيم كل منهما على الخمسة والعشرين

لا يصح على الاطلاق بل يجب ان يقيدا بكونهما غير المجذورين المعلومين
لاهل الخبرة بالطريق المذكور لئلا ينتهي العمل الى نفس المجذورين
المركب منهما العدد المفروض فان قلت وجوب انقسام الحاصل المذكور
بهذين المجذورين ظاهر مما قرر ثم هل يجب انقسامه بمجذورين اخرين
ايضا في جميع المواد قلنا نعم بل ربما ينقسم بغيرهما ايضا من ثالثين فان
الثلثة عشر المركب من الاربعة والتسعة اذا ضرب في الخمسة والعشرين
فكان الحاصل وهو ثلثمائة وخمسة وعشرون ينقسم تارة بمائة ومائتين
وخمسة وعشرين ويخرج من تقسيمهما على خمسة وعشرين المجذوران
المركب منهما العدد المفروض اي الاربعة والتسعة وتارة بستة وثلثين
ومائتين وتسعة وثمانين ويخرج من تقسيم الاول عليه واحد واحد عشر
جزءا من خمسة وعشرين ومن تقسيم الثاني عليه احد عشر واربعة عشر
جزءا من خمسة وعشرين كذلك ينقسم ايضا بواحد وثلثمائة واربعة و
عشرين ويخرج من تقسيم اولهما عليه جزء واحد من خمسة وعشرين
ومن تقسيم ثانيهما عليه اثنا عشر واربعة وعشرون جزءا منه فان قلت
فهل يختص خمسة وعشرون بهذا الحكم على ما يلوح من القاعدة المذكورة قلنا
لا يختص به بل المناط ههنا كون المضروب فيه المقسوم عليه مجذورا
مركبا من مجذورين ووجهه غير مخفي على اهل الخبرة ولكن لما كان
الخمسة والعشرون من بين تلك المجذورات متصفا بكونه اقل ما
يشتمل على مجذورين صحيحين كان له امتياز من جهة تسهيل العمل وقلة

بيان عدم اختصاص خمسة وعشرين بالخصوصية والقاعدة المذكورة

المؤنة

المؤنة فلذلك خص به والا فالاربعة مثلا من جملة المجذورات المركبة من
مجذورين غير صحيحين احدهما واحد واحد عشر جزءا من خمسة وعشرين
مجذوره واحد وخمس والاخر اثنان واربعة عشر جزءا منه مجذوره واحد
وثلثة اخماس سواء معه في هذا الحكم فانه اذا ضرب العشرة المذكورة فيها وقسم
الحاصل اي الاربعون بمجذورين غير الاربعة والستة والثلثين المعلومين
لاهل الخبرة بادنى التفات احدهما اثنا عشر واربعة وعشرون جزءا من خمسة
وعشرين مجذوره ثلثة وثلثة اخماس والاخر سبعة وعشرون وجزء واحد
من خمسة وعشرين مجذوره خمسة وخمس يخرج من تقسيم الاول على الاربعة ثلثة وستة
اجزاء من خمسة وعشرين ومن تقسيم الاخر عليه ستة وتسعة عشر جزءا منه وهو
المطلوب وقس عليه ما يماثلها في مثل هذا التركيب كالتسعة المركبة من مجذورين
احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين والاخر خمسة وتسعة عشر جزءا
منه وكذلك المائة من جملة المجذورات المركبة من مجذورين صحيحين
احدهما ستة وثلثون والاخر اربعة وستون مساو له في الحكم المذكور
فانه اذا ضرب العشرة المذكورة فيه وقسم الالف الحاصل منه بمجذورين غير
المائة والتسعمائة احدهما ثلثمائة واربعة وعشرون مجذوره الثمانية عشر
والاخر ستمائة وستة وسبعون مجذوره الستة والعشرين يخرج من قسمة الاول
على المائة ثلثة واربعة وعشرون جزءا من مائة ومن قسمة الثاني عليه
ستة وستة وسبعون جزءا منه وهما مجذوران موافقان للمجذورين
الخارجين في المثال المفروض وقس عليه ما يوافقها في كونه مركبا من مجذورين

قاعدة جديدة لانقسام كل مجذور الى مجذورين

مجذورين كالستمائة والخمسة والعشرين المركب من الاربعمائة والمائتين و
الخمسة والعشرين فتامل ولا يذهب عليك انه يظهر بالتامل في مدارج
ماذكرنا قاعدة لتقسيم كل مجذور الى مجذورين هي ان يقسم على مجذور مركب
من مجذورين او ينسب اليه ثم يضرب الخارج او المنسوب في كل من مجذوريه
او ينسب اليه ثم يضرب الخارج او المنسوب في فالحاصلان هما المجذوران
المطلوبان فاذا نسبنا الستة عشر الى خمسة وعشرين بستة عشر جزءا منه ثم
ضربنا المنسوب في كل من التسعة والستة عشر المركب منهما الخمسة والعشرين
يحصل من الاول خمسة وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين ومن الثاني
عشرة وستة اجزاء منه وهما مجذوران ينضم اليهما الستة عشر واذا قسمنا
الستة والثلثين على خمسة وعشرين خرج واحد واحد عشر جزءا منه ضربنا
الخارج في التسعة حصل اثنا عشر واربعة وعشرون جزءا من خمسة وعشرين
وفي الستة عشر حصل ثلثة وعشرون وجزء واحد منه وهما مجذوران ينقسم
اليهما الستة والثلثون كما هو المطلوب **الفصل الثاني** فيما يعرض من الخصوص
بعض الاعداد ببعض الاعتبارات العلمية منها ان الصدوق رحمه الله روى

حل حديث مشكل وغمض الواحد والاحد

بلغ ... الله

في باب تفسير قل هو الله احد من كتاب التوحيد عن الباقر عليه السلم
ان الاحد هو الفرد المتفرد والاحد والواحد بمعنى واحد وهو المتفرد
الذي لا نظير له والتوحيد الاقرار بالوحدة وهو الانفراد والواحد
المتباين الذي لا ينبعث من شئ ولا يتحد بشئ ومن ثم قالوا ان
بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على

الواحد

الواحد بل يقع على الاثنين فمعنى قوله الله احد اي المعبود الذي
يا له الخلق عن ادراكه والاحاطة بكيفيته فرد بالهيته متعال عن صفات
خلقه الحديث فيمكن والعلم عند الله واهله ان يكون المراد بالمتباين
ما لا يكون موافقا لشئ آخر في تمام ماهيته او في جزئها فيكون بالنسبة الى
كل ماهية نوعية او جنسية في غاية البعد ولا يشملهما الا المفهومات الاعتبارية
وما هذا شانه لا يكون منبعثا من شئ اي منفصلا بحسب الحقيقة من
جنس كانفصال الانواع من اجناسها ولا يكون متحدا بشئ اي مساويا في
الصدق لفصل كمساواة الانواع فيه لفصولها فلا يكون حقيقة متحصلة
ملتئمة من جنس وفصل كسائر الاعداد المندرجة تحت مقولة الكم العددي
من الاجناس العالية للاعراض المختص كل منها بفصل مقوم كاختصاص
الاثنين بكونه مؤلفا من واحدين والثلثة والاربعة وغيرهما بكونهما
مؤلفة من اكثر على حسب مراتبها هذا هو الوجه في ان الجمهور مع ظهور
تالف جميع الاعداد من الواحد لم يعدوه من جملة العدد فان العدد لكونه
من اقسام الكم وكون الانقسام خاصة شاملة له لا يصدق على الواحد
من حيث هو بل انما يصدق على ما كان منقسما كالاثنين فما فوقه فان
قيل اذا لم يكن الواحد من جملة الاعداد على ما يدل عليه هذه الرواية
فما معنى الاحتراز عن توصيفه تعالى بالواحد العددي على ما هو المتواتر
من ارباب العصمة صلوات الله عليهم في كثير من احاديثهم انه تعالى
احد لا بتاويل عدد قلنا في الجواب عنه اما اولا فلا نسلم دلالة هذه

الرواية الا على ان قول الجمهور في عدم كونه من العدد مبني على مخالفته لسائر
الاعداد في عدم قبول القسمة من جهة ان كلا من ساير الاعداد نوع مندرج
تحت جنس الكم ممتاز عن غيرها من الاعداد بفصول مقومة له بخلاف
الواحد الممتاز عن الجميع بنفس ذاته واما ان هذا القول موافق لنفس الامر
ام لا فغير مصرح به في هذه الرواية ومعلوم ان تلك المخالفة التي بنوا
عليها ذلك الحكم غير مستلزمة لمطلوبهم هذا فان كون بعض الاعداد
قابلا للقسمة دون بعض لا ينافي كون الجميع عددا انما ينافيه اذا دل
دليل على ان ما يطلق عليه العدد يجب ان يكون داخلا تحت مقولة الكم
المعروف عند الفارابي وابن سينا وجمع من محققي المتكلمين بانه الذي
يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل
او بالقوة وظاهر لمن تامل فيما ذكروه في هذا المقام انهم لم ياتوا بما يدل
عليه فالحق ان النزاع في تلك المسئلة من النزاعات اللفظية اذ يرجع عند
التفتيش والتنقيح الى جواز اطلاق لفظ العدد عليه وعدم جوازه و
معلوم ان الجواز وعدم الجواز في ذلك من الاحكام التابعة للاصطلاحات
فيمكن ان يصطلح بعضهم على اطلاقه عليه دون بعض فمن يعده من
الاعداد يناسبه ان يعرف العدد بالواحد وما تالف منه ومن لا يعده
منها يوافقه ان يعبر عنه بالكم المنفصل وامثال ذلك لتعريفات لفظية
فمن عرفها بان كمية تطلق على الواحد وما تالف منه فقد بعد ... ام
الجمع بين التعريفين فيه تامل واما ثانيا فلمنا دلالة الرواية عليه و

مفهوم قولهم عليهم السلم انه تعالى احد لا بتاويل عدد

بيان ان النزاع في دخول الواحد وعدم دخوله لفظي

سلمنا ايضا حجيتها في مثل هذه المسائل فيمكن ان يقال في وجه الجمع
بينها وبين الماثور منهم انه تعالى احد لا بتاويل عدد ان المراد بان
الواحد وكذا الاحد وان لم يكن من العدد لكنه ربما ينسلك في سلكه
ببعض الاعتبارات كما تعارف بين الناس في تعداد اشياء متماثلة
مبتداه من الواحد فيقولون عند عد الدراهم مثلا واحد اثنان ثلثة
وهكذا فلا يكون الواحد بالمعنى الذي يقصدونه في مثل تلك
الصورة لا يقال الاتصاف نعم به من جهة استلزامه حينئذ لا اقل
لثان مماثل له ولا يخص عدم جواز اتصافه تعالى بالواحد في هذا المعنى
الغير اللايقة لجنابه نعم ككونه واحدا من عدة موجودات على وجه يؤدي
الى دخوله مع غيره تحت جنس من الاجناس لاستلزامه التشبيه وهذا
الذي ذكرناه مؤيد بما رواه الصدوق رحمه الله في باب معنى الواحد و
التوحيد والموحد من كتاب التوحيد عن المقدام بن شريح بن هاني
عن ابيه قال ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلم فقال
يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس عليه وقالوا
يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين من تقسم القلب فقال امير المؤمنين
عليه السلم دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي تريده من القوم ثم
قال يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها
لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا
يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الا... ادا ما ترى انه كفر من قال

بل يشمل كل معنى من المعاني

ثالث ثلثة وقول القايل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس
فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان
اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك
ربنا وقول القائل انه عز وجل احدى المعنى يعنى به انه لا ينقسم في وجود و
لا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل الحديث وقد تصدى الصدوق
رحمه الله ههنا لتوضيح هذه الرواية بكلام طويل الذيل فارجع ان
اردته اليه وقد ذكر الاستاد مد ظله في اوايل شرح كتاب التوحيد
من الكافي هذه الرواية فاوضحها بان قوله يريده من القوم اشارة
الى ان للاقرار بان الله واحد جزئين كلاهما واجب الاول الاقرار
به بظاهر القلب وهو مشترك بين الفرقة الناجية وغيرهم من اهل
القبلة الثاني الاقرار به بباطن القلب اى ان لا يجحد لازما من لوازم
وحدته تعالى فان منكر لازم الشئ منكر له في الحقيقة ولا سيما اذا كان
اللزوم واضحا وعليه الحديث القدسي لا اله الا الله حصني فمن دخل
حصني امن من عذابي حيث قال الرضا عليه السلم بشروطها وانا من شروطها
رواه ابن بابويه في العيون في اخر باب ما حدث به الرضا عليه السلم في
مربعة نيشابور وقوله باب الاعداد هو ان يقول في عدد الدراهم حين
الاقباض مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا وهذا يستلزم ان يكون لله
ثان في الالوهية التي هي اخص صفاته وقوله النوع من الجنس المراد القسم
المتوحد من كلي يتشارك اثر ... معنى اى في موجود في نفسه في الخارج

سواء كان المعنى تمام الماهية ام بعضها ام خارجا كما تقول زيد واحد من الانسان
اى لا يشاركه ابناء جنسه في خصايصه كعلمه وكرمه وشجاعته وكذا قولك
الانسان واحد من الحيوان او من الماشي والتشبيه القول بان غيره شريك له
في معنى اى في موجود في نفسه في الخارج سواء كان عرضيا كالبياض ام ذاتيا و
الانقسام في الوجود الانقسام الى الاجزاء المنفصلة كانقسام البيت الى
الجدران والسقف ونحو ذلك والانقسام الى الاجزاء المحمولة او الاجزاء
المقدارية المنفصلة الغير المتعينة في ذهن من يقسمه كانقسام الجسم المفرد
الى نصف ونصف والانقسام في الوهم الانقسام الى الاجزاء المتصلة
المقدارية مطلقا او المتعينة كانقسام الجسم المفرد الى هذا النصف وذاك
النصف انتهى ولا يذهب عليك ان عدم جواز الملاق الواحد العددي
عليه تعالى على ما بيناه لا ينافي جواز الملاق ما وقع من مثل قوله تعالى
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فانه ليس
كالملاق ثالث ثلثة فان النصارى ارادوا به الاشتراك في الالوهية بخلاف
ذلك فتدبر ومنها ان جماعة من الفقها قدس سرهم في مسئلة قضاء الصلوات
الفائتة المجهولة الترتيب على تقدير وجوب رعايته بينه فيها كما افتى به
بعضهم ذكروا اولا ان الضابط تكريرها على وجه يحصل الترتيب على
جميع الاحتمالات وقد ذكره الشهيد الثاني رحمه الله في شرح اللمعة
ثم فصلها بقوله وهي اثنان في الاول يعني فرض كون الفائت اثنتين
وستة في الثاني واربعة وعشرون في الثالث ومائة وعشرون في الرابع

حاصلة من ضرب ما اجتمع سابقا فی عدد الفرایض المطلوبة ولو اضیف الیها
سادسة صارت الاحتمالات سبعمائة وعشرین انتهی ولا یذهب علیك
ان مثل هذا الضابط فی امثال هذه المسئلة من قبیل الرد الی الجهالة وكیف
یتیسر المكلف فی كل صورة مفروضة تتبع جمیع الاحتمالات وتطبیق
واحد واحد منها علی ما یكرره من الصلوات حتی یتحقق له براءة ذمته
سیما اذا كثر وبلغ الی نحو ثلثین واربعین فانها فی العشرة یبلغ الی ثلثة
الاف الف وستمائة وعشرین الفا وثمانمائة وثمانین احتمالا فكیف فیما زاد
ولهذا حاولوا ثانیا ان یبنوا الامر علی ضابطة لا یحتاج معها المكلف
الی زیادة كلفة فاتفقت لهم فیها الی الان علی ما وجدنا فی كتبهم المتداولة
ثلث ضوابط اولیها ما جعله الشیخ البهائی رحمه الله فی الجامع العباسی
اصلا فی هذا الباب فیما عدا صورة فوات الاثنتین لظهور حصول
الترتیب بینهما بثلث بدون احتیاج الی ضابطه حاصلها ان یكرر
المكلف تلك الصلوات علی ای ترتیب شاء بقدر عددها مستثنیا
فی كل مرة من التكرار ما یلی ما ابتدا به فی المرة السابقة علیها ففی صورة فوات
ظهر وعصر ومغرب یصلی ظهرا وعصرا ومغربا ثم عصرا ومغربا وظهرا ثم مغربا
وظهرا وعصرا وان كان معها عشاء یصلی هذه الاربع اربع مرات برعایة
الابتداء فی كل مرة بغیر ما ابتدا به فی السابقة وان كان مع الجمیع صبح یصلی
الخمس خمس مرات بالرعایة المذكورة وعلی هذا القیاس وثانیتها ما ذكره
الشهید الاول رحمه الله فی قواعده والشهید الثانی رحمه الله فی شرح اللمعه

ذكر الضوابط التی ذكرها الفقهاء لادراك ترتیب الصلوات الفائتة مع عدم علمها

وذكره الشیخ البهائی رحمه الله فی الجامع فی خصوص صورتی فوات الثلث والاربع
بعد ذكر الضابطة الاولی فیهما بناء علی انها اخصر منها فیهما حاصلها ان یصلی
قبل الفریضة الزایدة وبعدها ما كان یلزمه فی المرتبة السابقة ففی صورة
فوات الظهر وعصر كان یلزمه ثلث صلوات ظهر بین العصرین او عصر
بین الظهرین فیصلی فی صورة فوات الظهر وعصر ومغرب قبل المغرب
وبعدها تلك الثلث فتصیر سبعا وفی صورة فواتها مع عشاء
قبل العشاء وبعدها تلك السبع فتصیر خمس عشر وعلی هذا القیاس
وثالثتها ما ذكره الشهید الاول فی صورة فوات الاربع والخمس و
الشهید الثانی فیها وفی صورة فوات الثلث ایضا بعد ذكر الضابطة
الثانیة فیها والشیخ البهائی ایضا فی صورة فوات الخمس بعد ذكر
الضابطة الاولی فیها بناء علی كونها اخف مؤنة من الضابطتین
السابقتین حاصلها ان یصلی الفرایض جمع كیف شاء مكررة عددا
ینقص عنها بواحد یختم بما ابتدا به منها ففی صورة فوات الثلث یصلیها
مرتین ویضیف الی الجمیع الفریضة الاولی فیصیر سبعا وفی صورة
فوات الاربع یصلیها ثلث مرات ویضیف الی الجمیع الفریضة الاولی
فیبلغ ثلث عشر وفی صورة فوات الخمس تلك الخمس اربع مرات مع
اضافة الفریضة الاولی فیبلغ احدی وعشرین هذا ما یستفاد من
كلامهم ولا یخفی عن المكلف الطالب لاخف ما یبرا به ذمته فی صورة
المحتملة لا یستغنی فی هذا الباب بشیء من تلك الضوابط اما الاولی

تعریض بما فعله الشیخ البهائی فی الجامع العباسی

فلا اقتضائها زیادات مستغنی عنها کما عرفت وایضا التزام الابتداء فی کل مرة
من مرات التکرار وغیرها ابتداء بسابقها کما وقع فی جامع العباسی
مشقة محضة لا طایل تحتها لعدم تفاوت فی حصول المقصود اصلا علی
ای ترتیب کان ولیت شعری ما کان باعثا للشیخ رحمه الله علی ارتکاب
هذه الکلفة المخلة مع علو شانه عن مثل تلک الغفلة فی امثال ذلک
واما الثانیة فلانها وان کان فی صورة فوات الاربع یکون مقتضاها
اقل مما یقتضیه الضابطة الاولی ولکنها تقتضی فی صورة فوات الخمس
ازید مما تقتضیه الضابطة الاولی بکثیر ثم فیما بعدها یصیر التفاوت
فاحشا ثم افحش فافحش ولذا اعرض عنها الشیخ رحمه الله فی صورة
فوات الخمس الی التمسک بالضابطة الثالثة وایضا یقتضی فی کل صورة
ملاحظة صورة السابقة علیها وهکذا وهذه کلفة مستغنی عنها
فی غیرها من الضوابط واما الثالثة فلانها وان لم تقتض فی صورة
فی صورة المذکورة زیادة فی عدد الصلوات ولکن ربما تقتضی
زیادة فی عدد الرکعات اذا ابتدئ فی الترتیب باحد الرباعیات
عند اشتمالها علی الثنائیة او الثلاثیة وربما تشتمل الضابطة الثانیة
ایضا علی مثل تلک الزیادة اللهم الا ان یشترط فیهما تقدیم ما هو
الاقصر فی جمیع المراتب وحینئذ تصیر الضابطة الثانیة فی مثل صورة
فوات صبح ومغرب وعشاء اسهل من الثالثة لعدم امکان تحصیل
الترتیب بینها علی الثالثة باقل من عشرین رکعة وامکانه علی

علی الثانیة بثمانی عشرة فتدبر ثم انه یشترک الضوابط الثلث کلها فی
نقص آخر هو عدم مناسبة شیء منها لما بعد الخمس من الیومیة فان
فی صورة الست والسبع فصاعدا یشتمل المفروض علی تماثل بعضها مع
بعض وظاهر ان بعض الاحتمالات المتصورة بحسب التقدیم
والتاخیر عند التخالف ساقط حینئذ وعدد الترتیب بینها حاصل باقل
ما یحصل فی التخالف بل لا یناسب صورة فوات الخمس وما دونها
ایضا عند فرض اشتمالها علی تماثل اثنین منها او اکثر وتفصیل البیان
فی هذا المقام ان فی فرض فوات الثلث صلوات متخالفات کظهر
وعصر ومغرب مثلا کانت الاحتمالات ستة وکان الترتیب حاصلا
بسبع صلوات علی الضابطة الاولی وبسبع علی الاخیرتین واذا فرضنا
اثنتین من الثلث متماثلتین کظهرین مع عصر تنزل الاحتمالات
الی ثلثة لسقوط الثلاثة الاولی بقسمة الستة علی ما سقط من
الاحتمالین الحاصلین من تقدم احدیهما علی الاخری عند
التخالف ویحصل الترتیب حینئذ بخمس صلوات ظهر وعصر وظهر ثم
عصر وظهر ثم عصر ففی صورة فوات اربع متخالفات کانت الاحتمالات
اربعة وعشرین وکانت الترتیب حاصلا بست عشرة او بخمس عشرة
او بثلث عشرة علی اختلاف مقتضی الضوابط واذا فرضنا تماثل بعضها
مع بعض فله ثلث صور فان کانت اثنتان منها متماثلتین و
الباقیتان علی التخالف کظهرین مع عصر ومغرب تنزل الاحتمالات

وظهر

ص۲

الى اثنى عشر بما عرفت وان كانت الباقيتان ايضا متماثلتين من نوع آخر
كظهرين وعصرين تتنزل الاحتمالات الى ستة بقسمة الاربعة والعشرين
على الاربعة الساقطة بالتماثلين وان كانت ثلث منها متماثلات كعشاءات
ثلث مع ظهر تتنزل الاحتمالات الى اربعة بقسمة الاربعة والعشرين على
الستة الساقطة بتماثل الثلث ويحصل الترتيب في الصورة الاولى بتسع
صلوات مغرب محالة بظهرين ثم بعصرين ثم بظهرين ثم بمغربين وفي
الثانية بسبع صلوات عصر محالة بظهرين ثم بعصرين ثم بظهرين وفي
الثالثة بسبع ايضا عشاء محالة بظهرين ثم بعشائين ثم بظهرين وفي فرض
فوات خمس صلوات متخالفات كانت الاحتمالات مائة وعشرين وكان
الترتيب حاصلا بخمس وعشرين او باحدى وثلثين او باحدى و
عشرين على اختلاف الضوابط فاذا فرضنا اشتمالها على التماثل فان كان من
نوع واحد فله ثلث صور تماثل اثنتين منها او ثلث او اربع وان كان من
نوعين فله صورتان تماثل ثلثين منها من نوع واخريين من نوع آخر
او تماثل اثنتين من نوع والباقية من آخر ففي الصورة الاولى من هذه الصور
الخمس كعشائين مع ظهر وعصر ومغرب تتنزل احتمالاتها على ما عرفت
الى ستين ويحصل الترتيب حينئذ بسبع عشرة بتكرار الاربع اربع مرات
مضافة اليها الفريضة الاولى وفي الثانية كعشاءات ثلث مع عصر و
مغرب تتنزل الاحتمالات الى عشرين ويحصل الترتيب باثنتا عشرة
لعصر وعشاء ثم مغرب وعشاء وهكذا ثلث مرات وفي الثالثة كعشاءات

اربع مع عصر تتنزل الاحتمالات الى خمسة ويحصل الترتيب بتسع بتكرار
الاثنتين اربعا مضافة اليها الاولى وفي الرابعة كعشائين وعصرين مع مغرب
تتنزل الاحتمالات الى ثلثين ويحصل الترتيب بثلث عشرة بتكرار الثلث
اربعا مضافة اليها الاولى وفي الخامسة كعشاءات ثلث مع عصرين تتنزل
الاحتمالات الى خمسة عشر ويحصل الترتيب بتسع بتكرار الاثنتين اربع
مرات مضافة اليها الاولى واذا تاملت فيما تلوناه عليك مفصلا يظهر لك
في هذا المقام سوى ما بيناه لي في اثناء تحرير المرام فوائد عديدة جديدة الاولى
ان القاعدة في تحصيل احتمالات ما يشتمل على المتماثلات ان ينقسم الاحتمالات
الممكنة في الجميع عند فرضها متخالفة على احتمالات متماثلاتها عند فرضها متخالفة
ان كانت من نوع واحد وان ينقسم على مجموع احتمالات كل من النوعين او
الانواع ان كانت من نوعين او اكثر فالخارج هو عدد احتمالاته وقد عرفت
امثلتها تماما مفصلا الثانية ان ما نقلناه عن الشهيد الثاني رحمه الله بقوله و
لو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات سبعمائة وعشرين وكذا ما ذكره
بعض الفضلاء في شرحه بقوله ولا يتوهم عدم صحة هذا في اليومية فان السادسة
وان شاركت احدى الخمس في الاسم لكنها تغايرها من جهة الترتيب ويجب لها
هذا الحكم من هذه الجهة انتهى وكذا ما ذكره الشهيد الاول رحمه الله من قوله
ولو كانت سابعة صارت خمسة الاف واربعين احتمالا انما هو مبني على عدم تفاوت
الاحتمالات الممكنة في المراتب بحسب التخالف والاشتمال على التماثل وهو كما
ترى وان ما ذكره الشهيدان رحمهما الله بعد تعداد الاحتمالات المذكورة في الصورتين

فائدة في تحصيل احتمالات صلوات
ما اشتمل منها على المتماثلات من
الصلوات

كلام الشهيدين وغيرهما
رحمهما الله

من حصول الترتيب في الاولى بثلث وستين او احدى وثلثين على
مقتضى الضابطتين الاخيرتين وفي الثانية بمائة وسبع وعشرين على
الضابطة الثانية مبني على توهم عدم التفاوت في قدر ما يحصل به الترتيب
بين صورتي التخالف والاشتمال على التماثل فان قلت لعل مرادهما قدس
سرهما بيان حال انضمام غير اليومية كالكسوف والخسوف مثلا اليها فانه على ذلك
بتصور الست والسبع المتخالفات قلنا يأبى عن هذا الحمل قرينة المقام وتصريح
الشهيد الثاني في شرح اللمعة بعد ذكر مقتضى الضابطتين في الصورة الاولى
بقوله ويمكن فيه بخمسة ايام ولاء والختم بالفريضة الزائدة انتهى فتامل
الثالثة ان الختم بالفريضة الزائدة كما افاد قدس سره انما يفيد ههنا اذا التزم
الابتداء بها ولم يشترط ذلك الالتزام ولا فائدة فيه ايضا اصلا فلو وقع
الابتداء بغيرها وختم بها لكان ناقصا كما لا يخفى فالصواب الختم بالفريضة
الاولى سواء كانت موافقة للزائدة ام لا والعجب ان المتاخرين الناظرين
في هذا الشرح مع شدة مبالغتهم في التعديل والجرح لم يتفطنوا في هذا المقام
بما في هذا الكلام الرابعة ان كل صورة مفروضة في هذه المسئلة مشتملة على
ثلثة اعداد باعتبارات ثلث عدد مجموع الصلوات الفائتة وعدد انواعها وعدد
الاختلاف النوعي الثابت لكل من الانواع بالنسبة الى كل ما سواه والثاني قد
يكون مساويا للاول كما في صور المتخالفات وقد ينقص عنه بمقدار ما يقتضي
نحو اشتماله على التماثل نوعا وعددا واما الثالث فهو ناقص عن الثاني بواحد
دائما ففي صورة فوات عشاءات ثلثة مع ظهر وعصر مثلا يكون عدد المجموع خمسة

لشخص الايات الاولى لكن الترتيب في كل صورة مفروضة من الصلوات الفائتة

وعدد الانواع ثلثة وعدد الاختلاف اثنين وعلى هذا القياس ويمكن
ان يجعل هذه الاعداد الثلثة مادة يتحدس بمعونتها على ضوابط كلية
مفيدة لقدر ما يحصل به الترتيب في كل من الصور المتخالفة كانت او مشتملة
على نوع من التماثل او اكثر فانا اذا ضربنا عدد المجموع في عدد الانواع واسقطنا
من الحاصل عدد الاختلاف يكون الباقي هو عدد ما يصح به الترتيب في جميع
الصور المفروضة وايضا اذا ضربنا عدد المجموع في عدد الاختلاف و
اضفنا الى الحاصل ما به التفاوت بين عدد المجموع وعدد الاختلاف يكون
المجموع موافقا ايضا لما يصح به الترتيب في جميع الصور وايضا اذا ضربنا
عدد الانواع في مثلو عدد المجموع ثم اضفنا الى الحاصل واحدا يكون المطلوب
حاصلا به ايضا في الجميع واذا حصلنا العدد باحدى تلك الضوابط فقد بقي
التادية ان تكرر المتخالفات باي ترتيب بعدم اعادة تقديم ما هو المقدم
حتى يكمل العدد فيحصل الترتيب مع تخفيف عدد الركعات ايضا ففي صورة
فوات ظهر صبح وظهرين وعشاءات ثلث مثلا تقتضي الضابطة الاولى
ان نضرب الستة في الثلثة وتسقط الاثنين من الحاصل فيبقى ستة عشر
والضابطة الثانية ان نضرب الستة في الاثنين ونضيف الى الحاصل اربعة
فيحصل ستة عشر ايضا والضابطة الثالثة ان نضرب الثلثة في الخمسة ونضيف
الى الحاصل واحدا فيبلغ ستة عشر ايضا فال الجميع واحد فاذا كررنا المتخالفات
منها وهي الصبح والظهر والعشاء مع مراعاة تقديم الصبح خمس مرات و
اضفنا اليها الاولى من المرة السادسة حصل المطلوب وعلى هذا القياس

في صورة فوات عشر صلوات صبحين وظهرين وعصرين ومغربين وعشائين
تقتضي الضابطة الاولى ان نضرب العشرة في الخمسة ونسقط من الحاصل
اربعة فيبقى ستة واربعون وتقتضي الثانية ان نضرب العشرة في الاربعة
ونضيف الى الحاصل ستة فيصير ستة واربعين ايضا وتقتضي الثالثة
ان نضرب الخمسة في التسعة ونضيف اليها واحدا فيبلغ ستة واربعين ايضا
فاذا كررنا متخالفاتها وهي الخمس اليومية مع المراعاة المذكورة تسع مرات
ونضيف اليها الصبح المقدمة على غيرها في الترتيب لتلك الرعاية حصل المطلوب
فاحفظ هذه الضوابط الثلث فان اتفاق اصابة امثالها في امثال هذا المرام
من النوادر وان كلا منها في الاهتداء الى طريق الصواب كالنجم الزاهر
الخامسة انه اذا رتبت الفوايت ترتيبا معينا يكون ابعد الاحتمالات
عنه عكس هذا الترتيب فاذا كررت متخالفاتها على الترتيب بقدر ما يصح
منه احتمال العكس يظهر لك تحقق الترتيب على جميع الاحتمالات ففي
صورة فوات عشاءات ثلث وظهرين وعصرين مثلا اذا رتبتها على هذا
الترتيب وكررت العشاء والظهر والعصر ست مرات على ترتيبها واضفت
اليها عشاء يشتمل هذه التسع عشرة بهذا الترتيب على تقدم عصرين على
ظهرين وعشاءات ثلث عكس الترتيب الاول الذي هو ابعد الاحتمالات
عنه فيشتمل على ساير الاحتمالات ايضا بطريق اولى فيحصل المطلوب بها
بلا شبهة وهذه الدقيقة بمنزلة ميزان لتصحيح الموارد الجزئية بل قياسا
لامتحان الضوابط الكلية ايضا بل هي في نفسها ضابطة رابعة مستقلة

[illegible]

لتحصيل

[illegible]

لتحصيل المرام مغنية عما سواها في هذا المقام فافهم السادسة ان معنى
كون تلك الضوابط كلية ان مقتضاها هو اقل ما يحصل به الترتيب بالنسبة
الى جميع الصور في الجملة فلا يقدح فيها امكان اتفاق وضع نادر في صورة
ما يمكن معه بتدبير خاص تحصيل الترتيب فيها باقل مما تقتضيه الضوابط
المذكورة بقليل كما اتفق في الاربع المشتملة على متماثلتين والخمس
المشتملة على متماثلات ثلاث من امكان صحة الاولى من تسع والثانية من عشر
من اثنتي عشرة كما صورناه في الامثلة المفصلة مع ان مقتضى الضوابط
فيهما العشر والثلث عشرة فان ذلك يجري مجرى الشواذ بالنسبة الى الضوابط
اللغوية والاصول الفقهية وامثالهما بل الامر فيما نحن فيه اهون منها
فانها لم يدخل تحت ضابطة اصلا واما امثال الصورتين المذكورتين فغير
خارجة عن حكم الضوابط المذكورة بل اشتمالها عليها بطريق اولى كما لا
يخفى السابعة انه تبين بالضوابط المذكورة ان في شيء من الصور المفروضة
لا يبلغ عدة الصلوات اللازمة لتحصيل الترتيب فيها الى خمسة امثال
عدد مجموع الفوائت قط ومن البين انه على هذا لا يلزم حرج على المكلف
على فرض ايجاب تحصيل الترتيب عليه فمن حكم من الفقهاء ببراءة الذمة
عنه معللا بكونه حرجا في كثير من موارده فكانه نظر الى تضاعيف تكثر
الاحتمالات بفرض ادنى كثرة في الفوائت المتخالفة فقاس عليها تزايد
كثرة الصلوات اللازمة لتحصيل ترتيبها بدون تامل في حال المتخالفة
والمتماثلة وفي حال ما بعد الخمس وما قبلها وكذا في امثالها من الدقايق

[illegible]

المذكورة المحتجبة عن اكثر الاذهان في هذا المقام والا كيف يتصور ممن
لا يمكنه دفع امثال وجوب شهرين متتابعين عند تفويت صوم يوم
من شهر رمضان بعلة لزوم الحرج ان يدفع بها وجوب اقل من خمسة
امثال الفائتة عند التفريط في حفظ ترتيبها مع انه لا شك في انه احوط
فكن على بصيرة في تخليص الذمة عما شغلها بالطرق اليقينية واستعذ
بالله من موجبات الاجتراء في الاحكام الدينية ومنها انه تعالى قال
في سورة الاعراف ويونس وهود والحديد الذى خلق السموات
والارض في ستة ايام والمراد السموات والارض وما بينهما كما صرح به في سورة
الفرقان والتنزيل بقوله الذى خلق السموات والارض وما بينهما في
ستة ايام والكلام ههنا لتبيين هذا المرام في مقامات ثلثة المقام
الاول كيف يجمع ما تضمنت هذه الايات مع ما في قوله تعالى في سورة
فصلت قل ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض في يومين وتجعلون
له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك
فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى
السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين فقضيهن سبع سموات في يومين الاية فان ظاهرها ان
خلق الجميع في ثمانية ايام فالمشهور بين المفسرين في رفع هذا التنافي
ان المراد بقوله في اربعة ايام في تتمة اربعة ايام بان يكون خلق
الارض في يومين منها وتقدير الاقوات فيها او هو مع جعل الرواسى

كيف يجمع بين ما في سورة فصلت وغيره من ان خلق السموات والارض

وفي سورة ق بقوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام

من فوقها والبركة فيها في يومين اخرين فاذا ضم الى تلك الاربعة اليومان
اللذان قضى فيهما السموات السبع كما دل عليه اخر الاية يبلغ ستة ايام
وايد ذلك بما رووا من طريق عكرمة عن ابن عباس على ما ذكره صاحب
تفسير منهج الصادقين في تفسير سورة فصلت انه خلق الارض في الاحد
والاثنين والجبال في الثلثا والاشجار والمياه في الاربعا والسموات
في الخميس والشمس والقمر والنجوم والملائكة وآدم في الجمعة وقريب
منها ما روى عن مجاهد على ما ذكره صاحب مجمع البيان في تفسير سورة
الاعراف ان اول ستة ايام هو الاحد واخرها يوم الجمعة فاجتمع له
الخلق يوم الجمعة فلذلك سمي جمعة وقال الاستاد مد ظله في شرح باب
خطب النكاح من الكافي في رفع هذا التنافي ان اربعة ايام مخصوصة
بخلق ما على الارض اولها بخلق الرواسى والثاني بخلق البركة و
الثالث والرابع بخلق الاقوات التى هي عبارة عن خلق الماء والمرعى
المذكورين في سورة النازعات بقوله تعالى اخرج منها ماءها ومرعيها
وان اليومين اللذين خلق فيهما الارض متحدان مع ما خلق فيهما
السموات الا ان الخلق في اليوم الاول متعلق باصل السموات والارض
وفي اليوم الثاني بتمييز بعض اجزائهما عن بعض فيصدق ان السموات
مخلوقة في يومين والارض في يومين ولا تزيد ايام خلق المجموع
على الستة هذا ما ذكروا في هذا المقام ولا يخفى انه يمكن ان
يرفع التنافي المذكور بوجه آخر هو ان يكون الايام الاربعة

بل اليومان الاخيران ايضا فى اية سورة فصلت غير الايام الستة
التى فى ايات السور السبع ويؤيده تغيير الاسلوب بايراد لفظ
الخلق فى الايات ولفظ الجعل والبركة والتقدير وقضاء السموات
سبعا فى الاية وايضا يؤيده لفظ ما بينهما فى الايات الثلث فانه
سواء كان خلق الارض وبعض ما عليها فى اربعة ايام وخلق
السموات فى يومين او خلق ما على الارض فى اربعة ايام وخلق السموات
والارض فى يومين كما فى التاويلين السابقين لا يبقى لخلق ما بين
السموات والارض كالهواء وما فيهما من كائنات الجو وقت فينبغى
ان يحمل على ان خلق السموات فى يومين وخلق الارض فى يومين
غيرهما وخلق ما بينهما فى يومين غير الاربعة فيبلغ ستة كما هو
ظاهر الايات فيتم فى هذه الستة ما ذكره تعالى فى سورة النازعات
بقوله ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها واغطش
ليلها واخرج ضحيها فيكون كل ما ذكره فيها متصلا به بقوله والارض
بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعيها والجبال ارسيها فى يوم
اخر او ايام اخر غير الستة المذكورة ويؤيده ما روى ان دحو الارض كان
بعد خلقها بالفى سنة وعلى ذلك لا يبعد ان يكون خلق ما سوى المذكورات
كتقدير الاقوات وساير المخلوقات التى لا تعد ولا تحصى فى ايام اخر
كيف وما فى السموات كالملئكة وما فى تحت الارض كالصخرة والديك
والحوت وغيرها المذكورات فى حديث زينب العطارة على ما مر ذكره

فى الاربعة المتناسبة غير السموات والارض وما بينهما كما يرشد اليه
التسبيح الماثور المشهور سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين
السبع وما بينهن وما تحتهن فيكون خلقها فى غير الستة المذكورة فلا
حاجة الى تكلف لادخال زمان تقدير الاقوات وجعل الرواسى مثلا
فى زمان خلق السموات والارض وما بينهما حتى لا يزيد زمان خلق
المجموع على ستة ايام واما الرواية التى ايد بها التاويل الاول فعلى تقدير
صحتها مؤيدة لما ذكرنا لا لما ذكروه اذ الظاهر ان يكون المراد بها التعيين
النوعى فى ايام خلق كل من المذكورات فيها فلا ينافى ان يكون خلق
الاشجار مثلا فى اربعاء والمياه فى اربعاء اخرى وكذا خلق الشمس و
القمر مثلا فى جمعة وكل من النجوم والملائكة وادم عليه السلام فى جمعات اخر
فلا يلزم الاتحاد الشخصى ولا التوالى فى تلك الايام كيف ولو لم تحمل
على ذلك لما امكن الجمع بينها وبين ما مر فى مبحث الابداع عن الرضا عليه السلام
من ان خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض
وكذا بينها وبين ما لا ريب فيه لاحد من ان خلق الملائكة والجان
قبل خلق آدم عليه السلام بدهور طويلة واما المنظومة المشهورة المنسوبة الى
امير المؤمنين عليه السلام من قوله لنعم اليوم يوم السبت حقا لصيد ان
اردت بلا امتراء وفى الاحد البناء لان فيه تبدى الله فى خلق السماء
حيث صرح فيها بان خلق السماء فى يوم الاحد فيمكن ان يجمع بينها
وبين الرواية المذكورة الدالة على ان خلقها فى يوم الخميس يكون اصل

خلقها فی احد ذینک الیومین وتمییز بعضها عن بعض فی الیوم الاخر
ومما یلایم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ المفرد فی المنظومة وبلفظ الجمع فی
الروایة وادراج لفظ الابتداء فی المنظومة دون الروایة فسهل
بما ذکرنا طریق الجمع بین کثیر من الروایات المتعارضة الظواهر
فی هذا الباب ثم اعلم ان المفهوم من خلق الامور المذکورة ان
تحققها ودخولها فی الوجود کاملة لا الآن انقضاء تلک المدة ولا بد ان یکون
فی هذا الآن علی وضع معین من اوضاعها وتصویر وضعها حینئذ
منقول عن الرضا علیه السلام فیما رواه العیاشی فی تفسیره عن الاشعث
بن حاتم قال کنت بخراسان حیث اجتمع الرضا علیه السلام والفضل بن سهل
والمامون فی الایوان الحیری بمرو فوضعت المائدة فقال الرضا علیه السلام ان
رجلا من بنی اسرائیل سالنی بالمدینة فقال خلق النهار قبل ام اللیل
فما عندکم قال فاداروا الکلام فلم یکن عندهم فی ذلک شیء فقال الفضل للرضا
علیه السلام اخبرنا بها اصلحک الله قال نعم من القرآن ام من الحساب قال الفضل
من جهة الحساب قال قد علمت یا فضل ان طالع الدنیا السرطان والکواکب فی
مواضع شرفها فزحل فی المیزان والمشتری فی السرطان والشمس فی الحمل
والقمر فی الثور فذلک یدل علی کینونة الشمس فی الحمل فی العاشر من
الطالع فی وسط السماء فالنهار خلق قبل اللیل وفی قول الله تعالی لا
الشمس ینبغی لها ان تدرک القمر ولا اللیل سابق النهار ای قد سبقه
النهار فالمراد بکون طالع الدنیا السرطان انه تم خلقها حین کونه علی

الافق الشرقی بالنسبة الی قبة الارض من موضع الکعبة او غیرها ویمکن ان یکون
قوله علیه السلام والکواکب فی مواضع شرفها علی اصطلاح المنجمین لاجل مخاطبته
مع الفضل المشهور فی صناعة النجوم وحقیقة الحال انها کانت حینئذ
فی مواضع مضبوطة عند اهل العلم من طریق التوقیف فبعد ما اخذ المنجمون
بعض ذلک عنهم زعموا انها لتلک الخصوصیة کانت احسن مواضع تلک
الکواکب فسموها شرفا لها ثم سموا المواضع التی تقابلها هبوطا لها توهما
منهم انها عند کونها فیها اهابطة من تلک المنزلة والشرف جعلوا ما مات
منهم اخذه عن اهل العلم کموضوع عطارد مثلا عینوه من عند انفسهم بخیالات
شعریة مذکورة فی کتبهم المقام الثانی انه تعالی اذا اراد شیئا یکفیه ان
یقول له کن فیکون فلا یستدعی زمانا اصلا فضلا عن قدر معین منه
فما الوجه فی خلق السموات والارض فی ستة ایام فالمشهور بین المفسرین فی
توجیه ذلک ان الحکمة فیه تعلیم التانی والرفق للعباد فی افعالهم او تفهیم
ان خالقهما فاعل بالقدرة والاختیار مراع فی افعاله الحکم والمصالح اذ لو وجب
یکون اثره تابعا لوجوده بلا مهلة واقتصر ابن ابی الحدید المعتزلی فی شرح
خطبته المشتملة علی ذکر خلق السموات والارض من نهج البلاغة فی توجیه
هذا المقام بالتشبث بما اوجب المعتزلة علیه تعالی من اللطف فقال لعل الاخبار
للمکلفین بذلک علی هذا الترتیب یکون لطفا لهم ولا یجوز الاخبار به تعریفا
الا والمخبر عنه مطابق للاخبار ولا یخفی ان کلا من تلک الامور انما یحصل
بأصل التمهید ومحض التاخیر سواء کان بزمان قلیل او کثیر فلا بد لکونه علی قدر

بمدة من الزمان كستة ايام رعاية حكمة اخرى فان قلت قد روى فى كتاب الاحتجاج
عن ابى الصلت عن الرضا عليه السلم فيما اجاب به عن سؤال المامون عن قول الله عز وجل
هو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام قال وكان قادرا على ان يخلقها
فى طرفة عين لكنه عز وجل خلقها فى ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه شيئا بعد
شئ فتستدل بحدوث ما يحدث على الله تعالى مرة بعد مرة الحديث فكان هذا
هو الحكمة المطلوبة ههنا قلنا هذا ايضا انما يفيد وجه اصل التكثر والتكرر مع
امكان خلقها دفعة كما يدل عليه قوله عليه السلم فى طرفة عين وقوله ع شيئا بعد
شئ ومرة بعد مرة على طبق ما قصده المامون فى السؤال واما وجه خصوص
ستة ايام دون الخمسة او السبعة مثلا فهو عليه السلم ساكت عنه فالقول الفصل
هنا تتبع اثاره وتصفح اخبار ائمة الاخذين امثال تلك الاسرار عنه تعالى
بالتوقيف لنا على ان افعاله تعالى مبنية على الحكم والمصالح وان حكمته اقتضت
ان يكون افعاله بالنسبة الى مخلوقاته على قسمين قسم يصدر عنه فى كل
آن اراده دفعة بدون توقف على مادة او مدة وقسم لا يصدر عنه الا بعد
مدة اجرى عادته بحصول استعداد مادته له فى تلك المدة على سبيل التدريج
وان خلق الماء الذى جعله مادة لسائر الاجسام والجسمانيات وما
يشبهه من القسم الاول وخلق السموات والارضين وما فى حكمهما من
القسم الثانى وهذا حكم اطبق عليه جميع المليين وكثير من قدماء الفلاسفة
كما مر فى مبحث الابداع فما ذكره المفسرون من ان معنى خلق السموات
والارض ابداعهما لا من شئ ليس بشئ واى مفسر مثل امير المؤمنين ع

انه عليه السلم

وقد صرح به فيما مر من خطبته التى ذكر فيها ابتداء خلق السموات والارض فقال
بعد ذكر خلق الماء وتحريكه بالريح المخلوق منه فسوى منه سبع سموات
الخطبة ثم ان القسم الثانى يستدعى بالنسبة الى كل مخلوق قدرا معينا من الزمان
كما يرشد اليه تتبع الازمنة المعينة التى جرت عادته تعالى ان يخلق فيها
اصناف النباتات من موادها العنصرية وانواع الحيوانات من مواد نطفها فى ارحام
امهاتها فعلى ذلك خلق السموات والارض من مادتها التى هى الماء بعد
خصوص القدر المذكور من الزمان انما هو من هذا القبيل واما خصوص الحكمة
الداعية الى اجراء عادته بخلق تلك الامور من موادها على التدريج ثم
تقدير قدر خاص وزمان محدود لكل منها فلا مطمع فى معرفته فانه من
اسرار القضاء والقدر التى لا يمكن ان يحيط بها عقل او فهم من البشر ولذلك
كتم عنا بل عن جميع المقربين والمرسلين بل سد علينا وعليهم باب الفحص و
التفتيش الصريح الدال عليه كثير من القرآن والخبر فتدبر المقام الثالث ان
اليوم عبارة عن زمان تمام دورة للشمس بحركتها السريعة العادية الموسومة
باليومية فكيف يتصور ان يكون خلق السموات الحاملة للشمس وغيرها
من الكواكب فى عدة من الزمان المذكور وهل لا يكون تكون الدائر فى
زمان دورته مستلزما للدور المستحيل بالضرورة فقد ذكر ابن العربى فيما سماه
بالفتوحات ان اليوم هو زمان دورة للفلك الاطلس فلا يكون منوطا بالشمس ولا
بالسموات السبع انما المنوط بها الليل والنهار وهما غير اليوم وفيه انه اصطلاح
مبنى على اصول الفلسفة يابى عنه اللغة والعرف المبنى عليهما لسان الشريعة

والظهور ذلك الطبق المفسرون على تاويله اما بحمل تلك الايام على زمان
كلام مع ابن العربي
مساو لقدر زمانها واما بحملها على اوقات او مرات متعددة بعددها حتى يكون
معنى خلق الارض في يومين مثلا خلقها في مرتين مرة خلق اصلها و
كلام مع المفسرين
مرة تميز بعض اجزائها عن بعض وكذلك في السموات وغيرها ولا يخفى
ان شيئا من التاويلين لا يلايم ولا سيما الثاني لا يلايم تعيين خصوص يوم
من ايام الاسبوع لخلق كل منها كما في الروايات وذلك ظاهر جدا وايضا يستبعد
العقل جدا ان لا يمكن خلق الانسان مثلا من نطفته عادة في اقل من ستة
اشهر ويكون خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام مع ان الله
قال تعالى في سورة المؤمن لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس
ولكن اكثر الناس لا يعلمون وايضا اخباره تعالى بخصوص قدر زمان خلقها
لا بد له من نكتة اقلها في الباب ان يكون من جهة قلته او كثرته دخيلا
في المقصود ولا يناسب شيء منهما ههنا اذ لو كان لاجل معرفة العباد انه
تعالى قادر على خلق مثل السموات والارض في هذه المدة القليلة فمعلوم
ان ذلك ليس له وقع في هذا المطلوب بعد الاخبار بامثال ان امره اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون ولو كان لامتنان عليهم بان خلقها في تلك
المدة المديدة كان لاجل تدبير ما يحتاجون اليه في امور معاشهم و
بيان ان المراد باليوم اليوم الرباني
معادهم فظاهر ان قدر ستة ايام لا يصلح لهذا المقصود فالوجه ان يفسر
اليوم ههنا والعلم عند الله واهله بما فسره الله تعالى تارة في سورة الحج بقوله
يستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوما عند ربك كالف

سنة مما تعدون وتارة في سورة التنزيل بقوله يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون او بما اخبره تعالى في
سورة المعارج بقوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين
الف سنة فان القران يفسر بعضه بعضا وقد يعبر عن الاول باليوم الرباني
وعن الثاني بيوم الله فعلى كل تقدير يكون ملائما لما نسب من طلق كل منهما
الى خصوص يوم من الاسبوع في الروايات ويتم ما يقصر عنه عند حمله على
اليوم الدنيوي من معنى الامتنان المقصود له تعالى في كثير من امثال تلك
الايات كقوله تعالى في سورة البقرة هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم
استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم ولعل حمله
على الاول فيما نحن فيه انسب واقرب فنقول بناء على ذلك ان كل امتداد سواء
كان قار الذات كالجسم او غير قار الذات كالزمان ينبغي ان يقدر له اجزاء ولكل
جزء منه اجزاء وهكذا الى ما يحتاج اليه التعبير عن قدر معين منها للتفهيم بدون
كلفة وذلك كتقدير الفلك بالبروج والمنازل والدرجات وتقدير الزمان بالسنين
والشهور والايام والساعات فعلى هذا لا يبعد في ان الحكمة الالهية كانت
اقتضت ان يقدر للزمان المتقدم على زمان الدنيا بل للزمان المتاخر عن
زماننا ايضا بامثال ما قدر لزماننا من السنين الى الساعات لكن مع رعاية نوع
مناسبة لهذه الاجزاء الى المقدر بها فكما ان المناسب لزمان الدنيا ان
يكون كل يوم منه بقدر زمان دورة للشمس يجوز ان يكون المناسب للزمان
المتقدم ان يكون كل يوم منه بقدر الف سنة من زمان الدنيا وللزمان المتاخر

ان يكون كل يوم منه بقدر الف سنة من زمان الدنيا والزمان المتاخر ان
يكون كل يوم منه مساويا لخمسين الف سنة منه فيكون ما اخبر به في
الايتين الاوليين حال الزمان المتقدم وفي الثالثة حال الزمان المتاخر
فلا يبعد فيما يلوح من بعض الاشارات الماثورة من انه تعالى كان قدر
للزمان المتقدم اسابيع وسمى الاول من ايامها بالاحد والثاني بالاثنين
وهكذا الى السبت وكذلك قدر له شهورا تامة كل منها ثلثون يوما
سمى اولها بالمحرم او رمضان على اختلاف الروايات في اول شهور السنة
وثانيها بصفر او شوال وهكذا الى ذي الحجة او شعبان وعلى كل تقدير كان
المجموع سنة كاملة موافقة لثلثمائة وستين يوما ثم جعل ايام اسابيعنا
وشهورنا موافقة لايام تلك الاسابيع والشهور في المبدا والعدة والتسمية
وقد يساعد عليه ما في سورة التوبة من قوله تعالى ان عدة الشهور
عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها
اربعة حرم فتستقيم بذلك امثال ما روى انه تعالى خلق الارض او السماء
في يوم الاحد او خلق الملائكة في يوم الجمعة فلا يتوجه اشكال وجوب
تاخر اصل اليوم فضلا عن خصوص الاحد عن خلق السموات والارض و
لا اشكال لزوم خلق الملائكة فيما تاخر عن المتاخر عنه من في السموات
والارض على ما مر في حديث الرضا عليه السلم وتستقيم به ايضا امثال ما
روى ان دحو الارض كان في ليلة خمسة وعشرين من ذي القعدة
بدون استبعاد وانقباض للعقل من جهة ان تقدم امتياز تلك الشهور

بعضها

بعضها من بعض وانضباطها بتلك الاسامي على دحو الارض فضلا
من خلق الانس بل الجن ايضا خلاف العادة ثم انه يلوح مما ذكره
صاحب الملل والنحل بقوله وقد اجتمعت اليهود على ان الله تعالى لما
فرغ من خلق السموات والارض استوى على عرشه مستلقيا على
قفاه واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام
هي ستة الاف سنة فان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون بالسير القمري
وذلك ما مضى من لدن آدم عليه السلم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا
بلغ الخلق الى النهاية ابتدا الامر ومن ابتدا الامر يكون الاستوى
على العرش والفراغ من الخلق وليس ذلك امرا كان ومضى بل هو في
المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف انتهى ان بعضا من الكتب
السماوية كالتورية كان متضمنا للاشارة الى ان المراد بالايام
المخلوقة فيها السموات والارض هو الايام الربانية ولكن اليهود
لم يتفطنوا لكونها سابقة على زمان الدنيا او تعمدوا في تحريفها عن
موضعها بتطبيقها على بعض ازمنة الدنيا تصحيحا لما سولته لهم
انفسهم من ان شريعة موسى عم هي اول الاحكام وشروع في التكليف
حتى لا يلزمهم الاقرار بنسخ شريعة سابقة مستلزم لامكان وقوع
مثله على شريعتهم ايضا فافهم فاذا تاملت في مدارج ما صورناه وبيناه
يظهر لك ان السموات والارض وما بينهما المعبر عنها بالدنيا بمنزلة
شخص مخلوق من نطفة هي الماء على طبق حصول استعداداته بالتدريج

[illegible]

كما جرت عادته تعالى في مدة مديدة هي على حسابنا ستة الاف سنة قمرية موافقة
لستة ايام من الايام الربانية فبعد تمام هذه المدة التي هي بمنزلة زمان
الحمل لها تولدت كاملة بطالع السرطان والكواكب في شرفها وحينئذ
اخذت الشمس والقمر في حركتها المقدرة لهما المنوطة بهما الليل والنهار
وذلك كان في يوم الجمعة كما مر وجهه وكان ايضا سادس شهر المحرم الحرام
او رمضان المبارك عندما مضت ثلث ساعات واثنتا عشرة دقيقة
من نهاره وسيجيء وجهه عن قريب ولا ينافي ذلك ما مر من حديث
الرضا عليه السلام انه كانت الشمس عند كينونتها في وسط السماء لانه ع
في صدد تصوير وضع نهار ايام الدنيا حينئذ لا الايام الربانية
وما نحن فيه مبني عليها فلا يلزم الموافقة هذا هو مبدأ عمر الدنيا ولها
مبدأ خلقها من نطفتها متقدم عليه بقدر ما عرفت من زمان حملها فكان
مبدأ اول يوم احد من تلك الايام غرة احد الشهرين ولا شك بما نصب لنا
من الدلالات اليقينية ان لها امدا ممدودا واجلا محدودا وبقرب احتمال
انه تعالى كان قدر لجملة زمانها من مبدأ خلقها الى حلول اجلها سنة كاملة
من السنين الربانية فجعل ستة ايام منها بازاء خلقها الى حلول اجلها سنة
كاملة من السنين والباقية منه وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما بازاء
عمرها وانها كانت مساوية لثلثمائة واربعة وخمسين يوما بازاء عمرها وان
الف سنة من السنين القمرية العشرية يلوح ذلك من جملة روايات وعدة
اشارات من الصادقين عليهم السلم منها ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله

تعيين زمان عمر الدنيا

في فضل الجهاد وتوابعه ان رباط يوم في سبيل الله خير من عبادة الرجل في اهله
سنة ثلثمائة وستين يوما كل يوم الف سنة فان الذكي يتفطن من الخصوصية
المذكورة فيها لكل من السنة واليوم بان المراد بهما غير السنة واليوم الدنيويين
اذ لا سنة في الدنيا بهذا العدد من الايام فانه لا يوافق شيئا من الشمسية
والقمرية المعتبرتين فيها ولا يوم في الدنيا موافقا لذلك الامتداد من
الزمان فيفطن ان هذا التعبير كناية عن نهاية ما يتصور للرجل من العبادة
وهو تمام زمان الدنيا ومنها ما رواه جمع من اكابر المحدثين من حديث
الاختزال بعبارة مختلفة متوافقة المعنى فروى الصدوق رحمه الله في
من لا يحضره الفقيه عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه عن الصادق ع
قال قلت له ان الناس يروون ان رسول الله ما صام من شهر رمضان
تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين قال كذبوا ما صام رسول الله صلى الله
عليه وآله الا تاما ولا تكون الفرايض ناقصة ان الله خلق السنة ثلثمائة
وستين يوما وخلق السموات والارض في ستة ايام فحجزها من ثلثمائة
وستين يوما فالسنة ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وشهر رمضان ثلثون
يوما لقول الله عز وجل ولتكملوا العدة والكامل تام وشوال تسعة وعشرون
يوما وذو القعدة ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة
فالشهر هكذا ثم هكذا اي شهر تام وشهر ناقص وشهر رمضان لا ينقص
ابدا وشعبان لا يتم ابدا وروى ثقة الاسلام قدس سره في الكافي
باسناده عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع ان الله

عز وجل خلق الدنيا فى ستة ايام ثم اخبر لها عن ايام السنة والسنة ثلثمائة
واربعة وخمسون يوما شعبان لا يتم ابدا ورمضان لا ينقص والله
ابدا ولا تكون فريضة ناقصة ان الله عز وجل يقول ولتكملوا العدة
وشوال تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلثون يوما لقول الله
عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات
ربه اربعين ليلة وذو الحجة تسعة وعشرون يوما والمحرم ثلثون
يوما ثم الشهور بعد ذلك شهر تام وشهر ناقص الحديث ووجه
دلالة هذا الحديث على ما ذكرنا ان السنة الربانية لما لم يكن ان
شيئا من السنة الشمسية والقمرية الدنيويتين لم يخلق ثلثمائة
وستين يوما كانت في موضعه ولانه لو حملت على الدنيوية فاما ان يحمل الايام
الستة ايضا على الايام الدنيوية فغاية ما يلزم من احتمالها عنها ان يكون
السنة الاولى من سني عمر الدنيا ثلثمائة واربعة وخمسين يوما فلا يلزم
هذا النقصان في جميع السنين واما ان يحمل على الايام الربانية فلا يتصور
الاختزال المذكور حينئذ اذ ان يوما من تلك الايام كالف سنة من تلك
السنين فتحقق ان المراد بتلك السنة السنة الربانية على ما وفق ما بينا
ان المراد بالايام الستة الايام الربانية واما السنة الثانية فى الحديث فيجب ان
تحمل على السنة الدنيوية المستتبعة لنقصان بعض شهورها وهو تام فعلى
ذلك ما يفهم منه من تفرع النقصان فى تلك السنة وشهورها على الاختزال
المذكور يدل على انه لو لم يختزل الايام السنة وشهورها على الاختزال

المذكور

بيان تعيين حد الاختزال ددم دلالة على ان عمر الدنيا

الاولى لحفيد وهو الحفيد الذي عينا الايام السنة عن ان عمر على السنة

المذكورة عن راس السنة الربانية المذكورة بل وقع خلق الدنيا فى زمان خارج
عن تلك السنة متصل بها لكانت ايام السنة الدنيوية ثلثمائة وستين وكذا
يدل على ان الايام المختزلة لو كانت عشرة مثلا لكانت ايام السنة الدنيوية
ثلثمائة وخمسين ولو فرضت عشرين لكانت ثلثمائة واربعين وعلى هذا
القياس فيظهر بذلك انه مبنى على ان الحكمة الالهية اقتضت مساواة
الايام الباقية بعد الاختزال من السنة الربانية مع ايام كل سنة من السنين
الدنيوية فتفطن الذكى من لزوم تلك المساواة بين هاتين الايامين
انهما منسوبتان الى شئ واحد فكما ان ايام السنة الدنيوية منسوبة الى
الدنيا ومحسوبة من عمرها كذلك الايام الباقية المذكورة منسوبة اليها
لاجل عمرها ويؤيده انتساب الايام الستة المختزلة ايضا اليها لاجل خلقها
فتبين من مدارج ما قررناه سر هذا الاختزال وكونه على النحو المذكور ايضا
فانه لو لم يقع او وقع لا على النحو المذكور لكان تزيد الف سنة من سنى
الدنيا على يوم من الايام الربانية او ينقص عنها وهو خلاف ما اخبرنا الله تعالى
به من مساواتهما المبنية على حكمة ومصلحة بلا شبهة ثم ليعلم ان كون السنة
الدنيوية القمرية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مبنى على ما تعارف من
اسقاط الكسر الناقص عن النصف فى الحساب مساهلة فلا ينافى كونها فى الحقيقة
زائدة عليه بثمانى ساعات مستوية وثمان واربعين دقيقة على ما هو المضبوط
بالارصاد فعلى ذلك يكون بقية السنة الربانية التى بازاء عمر الدنيا ايضا
زائدة بمثل تلك الساعات والدقائق بحكم المساواة المذكورة فيلزم من هذه

توجيه ما في حديث الاخرال وغيره لنقص شهر رمضان ما مر ابدا

للجهة ان يكون الايام السنة المختزلة لخلق الدنيا ناقصة عنها ايضا بالقدر
المذكور لئلا يلزم زيادة مجموعهما على ثلثمائة وستين وقد اشرنا
في تصوير تمام حمل الدنيا الى هذه الدقيقة فتذكر ثم بعد ما ايقنت المقدمات
المذكورة تعرف بادنى تامل ان المقصود في الحديث على طبق امثال ان شهر
رمضان عند اشتباه هلاله يجب ان يؤخذ تاما ابدا ومصداقه ان
يصام يوم الشك دايما ويمكن ان يستدل عليه بان الشهور التامة في
السنين اكثر واغلب باعتبار الكسر الزايد على ايامها كما عرفت فانه يحصل
منه في كل سنتين او ثلث سنين يوم واحد فلكل من الشهور نصيب منه
يصيبه على سبيل النوبة وان كان اهل الحساب لسهولة العمل يزيدونه
دائما على الشهر الناقص الاخير من السنة الاخيرة ويسمون تلك السنة
التي صار عدد ايامها بالاعتبار المذكور ثلثمائة وخمسة وخمسين سنة
الكبيسة وسيجي لها عن قريب زيادة توضيح فكل شهر معين يكون
كونه ثلثين اكثر من كونه تسعة وعشرين فظهر سر كذب ما رواه
الناس في كثرة ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله من شهر رمضان
واذا كان الحال كذلك فعند حصول الاشتباه في ان هذا الشهر تام او
ناقص خصوصا اذا تعلق به فرض من الفرايض كالصيام يجب ان
يؤخذ تاما الحاقا له بالاكثر الاغلب ولما كان هذا الاستدلال مبنيا
عليها لا يعرف الا بمعرفة الارصاد او ما شابهها نزل عليه السلام عنه الى
الاستدلال بما هو المعروف بين جميع الناس من اصل احتمال الزيادة

فيصير بذلك شعبان في هذه الصورة ناقصا ابدا

والنقصان

والنقصان في الشهور فان مجرد الاحتمال المذكور فيما يتعلق به فريضة موجب
لاخذه تاما كيلا يلزم نقصان في الفرايض بمعنى عدم تحصيل اليقين في
ابراء الذمة عنها فاضاف عليه السلام اليه تنبيهات دالة على رجحان تمامية شهر رمضان
منها انه لو كان تاما بحسب الخلقة الاصلية المقدمة على قضية الاخذ
فيجب ابقاؤه على ما كان حتى يتحقق فيه خلاف الاصل بتحقق عروض النقصان
ومنها انه لا شبهة في وجوب اكمال عدة قضائه في صورة الشك في عددما
فات منه بمرض او سفر كما يظهر من قوله تعالى ولتكملوا العدة فيجب اكمال
ادائه في هذه الصورة بطريق اولى ومنها انه تام على قاعدة الحساب دايما
كما ان شعبان ناقص على هذه القاعدة دايما وهي معتبرة شرعا في الجملة كما
يظهر من حكاية ميقات موسى عم فلا يبعد وجوب الرجوع اليها عند ظروف
حصول الاشتباه فتدبر ثم اعلم ان هذا الحديث مما استصعب حله الاعلام
في دراية الروايات حتى ان بعضهم لم يكتف بما طوى كشحا عن التامل في استخراج
المقصود منه بل اورد عليه وجوها من الطعن يظهر من الرجوع الى كتاب
تهذيب الاحكام واما الاستاد دام ظله فقرره واوضحه في شرح الكافي
بالحاصل ان المقصود فيه ابطال مذهبين الاول تحريم صوم يوم الشك
عند اشتباه هلال رمضان كما ذهب اليه المخالفون والثاني كونه نافلة عند
ذلك كما ذهب اليه جمع فبالغ عليه السلام في التبيان ان افطار يوم الشك ليس موافقا
لاحكام الشرايع السابقة ولا لاحكام شريعتنا اما السابقة فلكون بعضها
كشريعة ادم عليه السلام مبنية على الشهور الشمسية التي كل منها ثلثون يوما فكان

الكلام

ايام سنتهم ثلثمائة وستين يوما بلا كسر فكانوا يزيدون فى اخر السنة خمسة
او ستة كما هو المشهور فى هذا الزمان بين المنجمين وكون بعضها اكثر بعض
الانبياء السابقة على شريعة نبينا صلى الله عليه وآله بيتة على الشهور القمرية
على نحو ما يعتبرون اهل الحساب فكانت ايام شهر منها ثلثين يوما وشهر منها تسعة
وعشرين وهكذا فكانت ايام سنتهم ثلثمائة واربعة وخمسون بلا كسر غالبا
الا فى سنة الكبيسة التى يجتمع من الكسور يوما فكانوا يزيدونه فى اخر ذى الحجة
بناء على اعتبار اول سنتهم من المحرم فعلى كل تقدير يلزم ان يكون شهر رمضان
تاما ابدا وعلى التقدير الثانى يلزم ايضا ان يكون شعبان ناقصا ابدا هذا حال
الشرايع السابقة واما شريعتنا فظاهر انها مبنية على رؤية الاهلة ومعلوم
بالارصاد والتجربة ايضا ان زمان بين وضعين معينين لهلالى شهرين بالنسبة
الى الشمس يكون زايدا على تسعة وعشرين يوما ونصف يوم بار بعدو عشرين
دقيقة والمنجمون يعبرون عن هذا الزمان بالشهر الوسطى فعند حصول
الاشتباه فى اول رمضان او اخره يجب ان يعتبر تاما فيصام ثلثون بل
احد وثلثون فى بعض الصور وان كان عدده فى الواقع تسعة وعشرين بناء
على تحصيل براءة الذمة عما وقع الامر باكماله فضلا عن اذا كان فى صورة
الشك فى عدد ما فات منه فى ايام مرض او سفر فيكون شهر رمضان فى شريعتنا
ايضا تاما عند حصول الاشتباه المبنى عليه هذا الحديث وامثاله فلا ينافى
امثال ما روى انه شهر رمضان من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من
النقصان فانه بيان الواقع فى صورة عدم الاشتباه فالمراد بالسنة فى الحديث

در زیجات بعض الفضلاء زیج ... الاخر الربع ما رد علیه

ثلثمائة وستون يوما وفى الثانى ثلثمائة واربعة وخمسون يوما ولاختزال
الايام السنة عن الاول حتى يطابق الثانى حكاية عما وقع فى الشرايع السابقة
بالنسبة الى الشريعة المتقدمة عليها انتهى بمضمونه وقد حمل بعض من اخر
اذكياء الفضلاء المتاخرين الجزاء والاختزال المذكور فى هذا الحديث على
معنى غريب فقال السنة تطلق فى العرف على الشمسية التى هى عبارة عن
عود الشمس بحركتها الخاصة لها الى الموضع الذى فرض اولا كاول الحمل
مثلا الذى يتساوى عند حلولها فيه زمان الليل والنهار تقريبا بعد ان
كان الليل اطول فى معظم المعمورة وعلى القمرية التى هى عبارة عن عود القمر الى
وضعه المفروض اولا مع الشمس فى سمت الحركة اثنتا عشرة مرة كل مرة
تسمى شهرا وقد علم بالتجربة والرصد ان زمان الاولى يكون ثلثمائة و
خمسة وستين يوما وكسرا من يوم وزمان الثانية ثلثمائة واربعة و
خمسين يوما وكسرا من يوم ولو فرض فارض كون الشمس اسرع حركة
بحيث يتم دورها فى ثلثمائة وستين بلا زيادة ونقصان والقمر بحاله
يكون مقدار السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين يوما كل شهر ثلثون يوما
كما لا يخفى على المحاسب وحينئذ يكون لم يكن اختلاف بين السنة
القمرية والشمسية لكن قد جعل الله سبحانه زمان الشمسية اكثر
من ذلك بقريب من ستة ايام وزمان القمرية انقص بنحو ذلك لحكمة
تعود الى مخلوقاته فى السموات والارضين ينتظم بها النظام الاكمل
الذى لا يعلم كنهه الا هو فلعل هذا هو المراد من جعل السنة ثلثمائة

وستين وجه السنة الايام عنها بل لا يقبض العقل من ان يكون المراد بخلق
السموات والارض فی ستة ايام ذلك اعنی علی اختلاف نظام لحركة
السماويات خصوصا النيرين الذين قدرت بهما الشهور والاعوام و
الكليات والايام وغير ذلك من مصالح الانام قدر ذلك الاختلاف ستة
ايام فی كل سنة فليتفكر جدا فی ذلك انتهی ولا يخفی انه خيال لا يخلو
من لطافة ولكنه بعد الاغماض عما فيه من جهة ارتكاب التكلف اللفظی
معيوب من وجوه الاول ان كون سرعة الشمس علی الوجه المذكور مستلزمة
لكون السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستون يوما انما يكون حقا اذا كان زيادة
ايام الشمسية علی ثلثمائة وستين موافقا لنقصان ايام القمرية عنه حقيقة
وليس كذلك فان الاول لا يزيد علی خمسة ايام وربع يوم فی شیء من الارصاد
المعتد او لزوالثانی يزيد علی خمسة ايام وخمسة اثمان يوم بالاتفاق فالفرق
ما به التفاوت بين زمانی السنتين يزيد علی تسع ساعات فالصواب ان
يفرض سرعتها بقدر نصف التفاوت بين زمانی السنتين حتی يتساويا وارتفع
التفاوت عما بينهما الی السنين حقيقة بل يكون اقل منه بنحو خمس ساعات
فالامر فيه سهل فانه لا ينافی اطلاق السنين عليه كما عرفت عامة فافهم الثانی
ان كون السنة ثلثمائة وستين يوما فی الحديث اخبار عن الواقع سواء حمل
الخلق علی معنی الايجاد او التقدير وعلی ما ذكره امر فرضی لا وقوع له اصلا
الثالث ان المراد بالايام المختزلة عن ايام السنة اذا كان هذه الايام
فكيف يتصور ان يكون بعضها لاجل الارض وبعضها لاجل السماء مثلا كما

يظهر من اية سورة فصلت بل غاية ما يتصور ان يكون له دخل فی النظام المقصود
بالنسبة الی الجميع الرابع ان هذا المعنی لهذه الايام لا يوافق شيئا من
الروايات الدالة علی تعيين يوم من ايام الاسبوع لخلق كل خلق من
المخلوقات المذكورة وطرح الجميع لاجل هذا المعنی بعيد عن الانصاف جدا
ومنها انه روی فی مجمع البيان وغيره فی تفسير قوله تعالی فی سورة
الكهف ولبثوا فی كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قل الله اعلم بما
لبثوا له غيب السموات والارض الاية ان يهوديا سال عليا ع عن مدة
لبثهم فاخبر عليه السلام بما فی القران فقال انا نجد فی كتابنا ثلثمائة فقال ع
ذلك بسنی الشمس وهذا بسنی القمر الحديث توضيحه ذلك علی ما ينبغی
يحتاج الی تقديم تصوير حقيقة السنتين المذكورتين علی سبيل الايجاز
ولتفصيلها مقام اخر وسيتضح بهذا التصوير مطالب اخری مهمة ايضا
ان شاء الله تعالی فاعلم ان السنة الشمسية عبارة عن مدة دورة الشمس بحركتها
الخاصة من ای مبدأ فرض وتلك المدة علی ما استقر عليه رصد ابرخس ومن
وافقه من المتقدمين ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع تام من يوم وعلی
ساير الارصاد المشهورة لا يبلغ الكسر الی الربع بل اقل منه بدقايق معدودة
كما فصله البرجندی فی شرح التذكرة علی رصد البتانی ثلث عشرة دقيقة
وثلثا خامس دقيقة وعلی حساب المغربی اثنتا عشرة دقيقة وعلی رصد مراغه
احدی عشرة دقيقة وعلی رصد بطلميوس اربع دقايق واربعة اخماس دقيقة
فالفرس من الزمان جمشيد او قبله والروم من عهد اسكندر او بعده كانوا

وعلی رصد بعض المتاخرين تسع
دقايق وثلث اخماس دقيقه

يعتبرون الكسر ربعا تاما موافقا لرصد ابرخس وانما الفرق بينهما ان
الروم كانوا يكبسون الربع المذكور في كل اربع سنين فيزيدون على
الرابع يوما فتصير ثلثمائة وستة وستين وان الفرس الى عهد يزدجرد
اخر ملوك العجم او بعض الاكاسرة السابقة عليه كانوا يكبسونه في كل
مائة وعشرين سنة فيزيدون على الاخيرة ثلثين يوما فتصير ثلثمائة
وخمسة وتسعين يوما وقد كان يتفق لهم تجديد التاريخ واسقاط
ما مضى من السنة عند جلوس ملك جديد منهم واما بعد ذلك
العهد فكانوا لا يلتفتون الى كبس الكسر المذكور اصلا فكانت سنوهم
دائما ثلثمائة وخمسة وستين فمبدا سني كل من هذه الطوايف كاول
تشرين الاول للروم واول فروردين ماه المسمى بالنيروز لطوايف
الفرس وكذا كل جزء من شهورهم كان غير مطابق لمبدا سني الاخر
ولا لجزء معين منها دايما بل كل جزء من كل هذه التواريخ لاختلاف
طريق حسابهم دائر في كل جزء من الاخر بمرور الايام وايضا لم يكن
شيء من تلك المبادي ولا ساير الاجزاء مطابقا دايما لمبدا فصل
من الفصول ولا لشيء من اجزائها بل كل منها دائر في اجزاء الفصول
وبالعكس وهكذا الحال الى عهد السلطان جلال الدين ملكشاه
وفي فاحب ان يوضع تاريخ في زمانه باسمه ... عن التواريخ
المشهورة فامر من بحضرته من اهل الخبرة بذلك فبنوا الحساب على
رصد بطلميوس او من وافقه في نقصان الكسر عن الربع اعتقادا

انه اصح من الرصد المبني عليه التواريخ المذكورة ثم اعتبروا اول السنة
حفظا من ان يدور في الفصول يوم انتقال الشمس الى الاعتدال الربيعي
قبل نصف النهار فكان حينئذ قد اتفق ذلك الانتقال يوم الجمعة عاشر
شهر رمضان المبارك سنة احدى وسبعين واربعمائة وكان مطابقا
للثامن عشر من فروردينماه اليزدجردي اول سنتهم فجعلوا اليوم المذكور
اول فروردينماه من الجلالية واسقطوا الايام السابقة عليه من
درجة الاعتبار وسموا هذا اليوم بالنيروز السلطاني فاستقر الامر
في حساب السنين الشمسية على ان يعدوا من النيروز المذكور ثلثمائة
وخمسة وستين يوما فيجعلوا اليوم السادس نيروز السنة الاتية
ثم يكبسوا الكسر لكونه اقل من الربع في كل اربع سنين او خمس سنين فتصير
سنة الكبيسة ثلثمائة وستة وستين يوما وهذه الطريقة مستمرة الى الان
هذا هو تصوير السنة الشمسية واما السنة القمرية فهي عبارة عن مدة
سير القمر من وضع معين له بالنسبة الى الشمس كالاجتماع مثلا الى
مثل ذلك الوضع اثنتي عشرة مرة عدد الشهور الاثني عشر وهذه المدة
بالاتفاق ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمسا وسدسا من يوم هما
عبارة عن ثماني ساعات مستوية وثمان واربعين دقيقة فتصير حصة
كل شهر تسعة وعشرين يوما ونصف يوم واربع واربعون دقيقة
فطريقة اهل الحساب من العرب المستعملين للسنين القمرية انهم
ياخذون الشهور من المحرم اول سنتهم شهرا تاما وشهرا ناقصا

السنة

بيان طريق العرب في معرفة السنة القمرية

فيجتمع من تلك الشهور على هذا الوجه ثلثمائة واربعة وخمسون يوما
فيكون الكسر الزايد فى كل ثلثين سنة باحدى عشر يوما فيزيدون
على ذى الحجة فى السنة الثانية والخامسة والسابعة وبالجملة على ترتيب
بهزيجح ادوطا وما يشبهه يوما ليصير عدد ايام السنة بثلثمائة و
خمسة وخمسين وهى سنة الكبيسة المعروفة عند العرب وقد عرفت
طريق كبيسة الروم والفرس فسنة الكبيسة على جميع الاصطلاحات
سنة يزاد عليها يوم او شهر فما وقع فى عبارة الجوهرى وصاحب القاموس
حيث قالا والسنة الكبيسة التى يسترق منها يوم وذلك فى كل اربع سنين
انتهى لا يوافق شيئا من تلك الكبايس كما لا يخفى ومن اراد تصحيح
العبارة المذكورة بحملها على كبيسة الروم فقد اشتغل نظره بالاربع
واعترل بصره عن الاستراق وههنا شئ آخر هو ان الكبس بمعنى الطم
فتكون الكبيسة حقيقة اسما لليوم المجتمع من الكسور منقولا عن وصف
الكبيس بمعنى المكبوس له فيبعد توصيف السنة بها كما فى العبارة
المذكورة فالانسب ان يضاف اليه السنة فيقال سنة الكبيسة كما
سيجئ فى عبارة الكافى واذ قد عرفت حقيقة السنتين الشمسية والقمرية
تحقق عندك بادنى تامل ان السنة القمرية ناقصة عن السنة الشمسية
الابرخسية بعشرة ايام واحدى وعشرين ساعة وانتهى ...
وبعبارة اخرى احد عشر يوما الا ساعتين وثمانى واربعين دقيقة
ولما عن السنة الشمسية باعتبار الارصاد الاخرى فالتفاوت اقل

ومنها

منها بعدة دقايق على حسب ما مر تفصيله فيستفاد من التامل فيما ذكرنا
فوايد علمية نشير الى المهمات منها الفائدة الاولى ان فيما تضمنت الرواية
المذكورة فى تفسير الاية المزبورة اشكالا لا يمكن تحريرها بوجهين احدهما
ان ايام السنة القمرية فى مدة ثلثمائة وتسع سنين اذا قسمت على ثلثمائة
تخرج حصة كل سنة شمسية ثلثمائة واربعة وستين يوما وثلثا وعشرين
ساعة مستوية وستا وخمسين دقيقة وثمانى وثلثين ثانية واربعة
وعشرين ثالثة ولا يوافق ذلك شيئا من الارصاد المتداولة المذكورة
بل ناقص عن الجميع وثانيهما ان التفاوت المضبوط بين السنتين فى مدة
ثلثمائة سنة يزيد على تسع سنين على جميع الارصاد فانه على رصد
البتانى مع ان مقتضاه اقل من ساير الارصاد فانه على رصد البتانى
يبلغ الى عشرة ايام وعشرين ساعة وست واربعين دقيقة واربع وعشرين
ثانية واذا ضرب هذا المقدار من الزمان فى ثلثمائة وقسم الحاصل على
مقدار السنة القمرية يزيد الخارج على تسع سنين بمهر باربعة وسبعين
يوما واربع ساعات وثمان واربعين دقيقة وكيف على ساير الارصاد
حتى انه على رصد ابرخس المبنى عليه حساب الروم والفرس من قديم
الايام بل المعروف بين جميع الطوايف فى صدر الاسلام يزيد على تسع
سنين بسبعة وسبعين يوما وثمان واربعين دقيقة فلا تستقيم الموافقة
المستفادة من الرواية المذكورة وحل هذا الاشكال ان عدم الاعتناء
بالكسور القليلة فى جنب احاد الصحاح تارة باسقاطها اذا لم يبلغ النصف

وتامة باكلها اى عدها تامة سيما اذا جاوز النصف وكذا بالاحاد القليلة
فى جنب العشرات وبالعشرات القليلة فى جنب المات وهكذا امر
شايع وعرف عام فى المحاورات الحسابية يبتنى عليه كثير من القرآن
والحديث وقد مر فى الايام الستة المخلوقة فيها الدنيا بنص القرآن
انها ناقصة عن الستة الحقيقية المخلوقة بثمانى ساعات وثمان واربعين
دقيقة وان ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مدة السنة القمرية على
ما تدل عليه الروايات ناقصة عن السنة الحقيقية بمثل ذلك فلا باس
ان يخبر تعالى بان مدة لبث اصحاب الكهف ثلثمائة سنة بالشمسية
او ثلثمائة وتسع سنين بالقمرية وكانت ناقصة عن الاولى حقيقة
بمثل تلك الايام الثلاثة اذ كانت مطابقة لها وكانت زائدة على
الثانية حقيقة بمثلها او كان فى الاولى نقصان وفى الثانية زيادة
يصير المجموع مساويا لمثل تلك الايام فان فى رعاية مطابقة العرف
فى تلك المحاورات لمندوحة من كذبها حتى انه يمكن ان يقيد عرفا
امثال ذلك بانه كذلك بلا زيادة ولا نقصان اعتمادا على ان تحقق
الزيادة والنقصان فى عرف الحسابيين انما هو بالصحاح او ما فى
حكمها دون امثال تلك الكسور فلا يبعد ان ينحل بهذه الدقيقة
ما يتوجه من الاشكال على ما رواه ثقة الاسلام فى باب ما جاء
فى الاثنى عشر والنص عليهم ع من كتاب الحجة من الكافي عند ذكر
سؤالات يهودى من ولد هرون عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال

بيان الاشكال المتوجه على حديث من الكافي وحله

اخبرنى

اخبرنى عن وصى محمد كم يعيش من بعده وهل يموت او يقتل فقال يا هرونى
يعيش بعده ثلثين سنة لا يزيد يوما ولا ينقص يوما ثم يضرب ضربة ههنا
يعنى على قرنه فتخضب هذه الحديث وتقرير الاشكال هو ان وفات
رسول الله صلى الله عليه وآله كان اما مطابقا لثانى عشر شهر ربيع الاول
من السنة الحادية عشرة من الهجرة كما فى الكافى واما مقدما عليه بأن بعة
عشر يوما كما فى غيره وعلى اى تقدير تكون المدة التى بينه وبين وفات
امير المؤمنين عليه السلام الواقع فى الحادى والعشرين من شهر رمضان سنة
اربعين من الهجرة اتفاقا ناقصة عن ثلثين سنة قمرية باكثر من خمسة اشهر
فضلا عن الشمسية لزيادة الشمسية على القمرية بقريب من احد عشر
يوما كاملا فكيف يستقيم قوله عليه السلام لا يزيد يوما ولا ينقص يوما و
تقرير الجواب الحل ان المراد بثلثين سنة السنون القمرية وان المدة
المذكورة وان كانت ناقصة عنها بحسب الحقيقة لكنها تامة بحسب العرف
لان كل احد بين تسعة وعشرين ونصف وبين ثلثين ونصف بناء على
الخصوصية المعتبرة فى الكسور الغير البالغة الى النصف والمجاوزة عنه
فى عرف الحسابيين كامل من جملة تمضى اقانة العرفية بلا ريب فلا يكون
شئ منهما زائدا على ثلثين سنة عرفية ولا ناقصا عنه اصلا وانما قد
يحكم بالزيادة والنقصان اذا كان خارجا عن الحدين وليس فليس خصوص
لا يزيد ولا ينقص على ذلك اما راجع الى ثلثين سنة او الى الوصى نظير
قوله انهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويمكن ان يقال المراد

رای فی منامه بنی امیة علی منبره فحزن فنزل انا اعطیناك الكوثر یا محمد یعنی
نهرا فی الجنة وایضا نزل انا انزلناه فی لیلة القدر وما ادریك ما لیلة القدر
لیلة القدر خیر من الف شهر یملکها بعدك بنو امیة یا محمد وقد ذکر الکیسفی
ایضا فی جملة تفاسیر قوله تعالی وما جعلنا الرؤیا التی اریناك الا فتنة انه رای قوما
من بنی امیة یرقون منبره وینزون علیه نزو القردة فقال هو حظهم
من الدنیا یعطونه باسلامهم ثم ذکر انه علی تقدیر هذا کان المراد بقوله
الا فتنة للناس ما حدث فی ایامهم ولکنه مع ذلك اغمض عن حمل الشجرة
الملعونة فی تتمة الایة علیهم عطفا علی فتنة کما هو الظاهر بل نعتقد جعلها
عطفا علی الرؤیا واکتفی بتفسیره بالزقوم وتاویلها بالشیطان وابی جهل
والحکم بن العاص واما المیبدی فقد انصف وصرح بحملها علیهم وایده بما
فی کتاب علی علیه السلام الی معویة منا المشکوة والزیتونة ومنکم الشجرة الملعونة
بل اشار ایضا الی ما تفطن به من المناسبة اللطیفة للمقام فی الفقرة المتصلة
بها وما یزیدهم الا طغیانا کبیرا فافهم والاشکال الحسابی فی هذا المبحث
فی مقامین المقام الاول کون زمان ملك بنی امیة الف شهر کما تدل
علیه الروایات وتقریره ان ابتدا ملکهم حین استقل معویة بن ابی سفیان
اولهم بمصالحة الحسن بن علی علیه السلام فی جمادی الاولی سنة احدی و
اربعین من الهجرة واما انتهاء ملکهم ففیه احتمالات وقوع بیعة عظما
العرب فی جامع الکوفة لابی العباس السفاح عبد الله بن محمد بن علی اول
العباسیة بسعی حسن بن قحطبة من جهة ابی مسلم المروزی بعد فتح

خراسان وعراق العجم وذلك فی ربیع الاول من سنة اثنتین وثلثین
ومائة او استقلال السفاح بغلبة عبد الله بن علی عمه علی مروان الحمار اخر
بنی امیة وهزیمته الی الشام والظاهر ان ذلك فی ربیع الاخر من السنة المذکورة
او انقراضهم بقتل مروان فی بعض حدود مصر وذلك فی ذی القعدة او ذی الحجة
من السنة المذکورة فالجملة مدة ملکهم تنقص عن احدی وتسعین سنة
بشهرین او شهر او تزید علیها بستة اشهر او سبعة اشهر وعلی ای تقدیر
تزید علی الف شهر اما بتسعین شهرا او باحدی وتسعین او بثمانیة وتسعین
او بتسعة وتسعین المقام الثانی کون بقاء دوران رحی الاسلام من حین هجرة
النبی صلی الله علیه واله بحیوته عشر سنین ثم کون العود الی الدوران بعلی
علیه السلام فی راس خمس وثلثین من الهجرة ثم کون البقاء علی ذلك بحیوته
علیه السلام الی خمس سنین کما تدل علیه روایة متوکل وتقریر الاول ان
الاقوال فی بدء هجرته صلی الله علیه واله وان کانت کثیرة کما سیجیء مع
تحقیق الصحیح منها عن قریب ولکن لا یطابق شیء منها لو فلنه الواقع
اما اللیلتین بقیتا من شهر صفر کما فی المنتقی او فی ثانی عشر شهر ربیع
الاول کما فی الکافی فزمان حیوته صلی الله علیه واله بعد الهجرة اما زاید
علی تمام عشر سنین او ناقص عنه بقلیل وتقریر الثانی ان قتل عثمان علی
ما ضبطه ابن الجوزی وغیره من ارباب السیر کان فی الثامن عشر من شهر
ذی الحجة سنة خمس وثلثین من الهجرة فکان ازمنة الخلفاء الثلاثة
الی زمان علی علیه السلام ناقصة عن تمام خمس وثلثین باکثر من شهرین وتقریر

الثالث ان شهادة علی علیه السلم کانت فی الحادی والعشرین من شهر رمضان
سنة اربعین من الهجرة فکان زمانه ناقصا عن خمس سنین بقریب من
ثلثة اشهر وتلك الاشکالات برمتها مختلة بما عرفت من شیوع المسامحة
عرفا فی مثل الکسور المذکورة ولکن تصدی جمع لدفع اشکال المقام الکائن
من غیر هذه الجهة فنقل المیبدی عن القسم بن الفضل انه قال انا عددنا
مدة تسلط بنی امیة فکانت الف شهر بلا زیادة یوم ولا نقصان یوم
ولکن لم یذکر وجهه حتی نتکلم علیه وقال ابن الجوزی بعد ذکر وقوع
بیعة الحسن بن علی علیه السلم لمعویة فی جمادی الاولی سنة احدی و
اربعین وذکر تاریخ واحد واحد من بنی امیة الی قتل مروان فی یوم
الاثنین لثلث عشرة خلت من ذی الحجة سنة اثنتین وثلثین ومائة
ثم انقطعت ولایة بنی امیة اربعة عشر رجلا سوی عثمان اولهم
معویة واخرهم مروان بن محمد وخلص الامر لهم ثلثین وثمانین
سنة وهی الف شهر انتهی ولا یخفی ما فیه اما اولا فلان مدتهم
علی ما ضبط اولها واخرها تبلغ احدی وتسعین سنة الا اشهرا
او شهرین لا اثنتین وثمانین سنة واما ثانیا فلان اثنتین وثمانین
سنة وثمانیة اشهر هی تسعمائة واربعة وثمانون شهرا لا الف شهر ویمکن
اصلاح الاول بان ملکهم عبارة عما خلص لهم من شوب معارض
مستقل فینبغی ان یسقط من تلك المدة زمان تسلط ابن الزبیر وهو
علی ما ذکره فی اثناء ذکر احوالهم قریب من تسعة اعوام ولعل قوله

کلام مع ملا ... فی تاریخ ملك بنی امیة

وخلص

وخلص الامر لهم اشارة الی هذه الدقیقة والقرینة علیه انه بعد ذکر قتل ابن الزبیر ایضا قال
فخلص الامر لعبد الملك حینئذ فتامل واما اصلاح الثانی فلا یمکن الا بالتشبث بالمسامحة
العرفیة فی امثاله فیرجع بالاخرة الی ما ذکرنا اولا وکتب الشیخ البهائی رحمه الله علی حاشیة
الصحیفة الکاملة فی توجیه هذا المقام ما هذه صورته وتوضیح ذلك ان الف شهر ثلث
وثمانون سنة واربعة اشهر وکان اول استقلال بنی امیة بالامر وانفرادهم من بیعة الحسن ع
لمعویة فی ذلك فی سنة اربعین من الهجرة وکان انقضاء دولتهم علی ید ابی مسلم الخراسانی سنة
اثنتین وثلثین ومائة وذلك اثنتان وتسعون سنة تسقط منها مدة خلافة عبد الله بن
الزبیر وهی ثمان سنین وثمانیة اشهر ویبقی ثلث وثمانون سنة واربعة اشهر وهی الف
شهر کما قاله فی جامع الاصول انتهی ولا یخفی ما فیه من الغرابة من جهة ابتنائه علی ان
وقوع الصلح بین الحسن علیه السلم ومعویة فی سنة اربعین وکون ذلك فی سنة احدی
واربعین مما لا ریب فیه لاحد من ارباب السیر کیف وشهادة امیر المؤمنین ع
کانت فی اواخر شهر رمضان سنة اربعین بلا شبهة والصلح المذکور لو لم یکن فی عام
الاولی کما مر کان بعد المحرم من السنة الاخری بلا خلاف وایضا مدة ابن الزبیر علی
ما ضبطها المعتمدون من ارباب السیر کان نقصانها عن تسع سنین لا یبلغ الی اشهر
فضلا عن اربعة اشهر فتامل هذا ما وصل الینا من القوم فی بیان هذا المرام واما
الاستاد طاب ثراه فلقد تفطن ههنا بوجه وجیه قلما اتفق مثله لاحد من المتقدمین
والمتاخرین فذکر فی توجیه الف شهر فی شرح الکافی ما حاصله انه مبنی علی اسقاط
شهر رمضان من مدة ملکهم کما یلوح من تقیید الف شهر فی عدة روایات بان
لیس فیها لیلة القدر ولعل النکتة فی الاسقاط المذکور ان شهر رمضان لاشتماله

کلام مع الشیخ البهائی ... ابن الزبیر ...

على ليلة القدر المعروف فيها كل امر حكيم عنده ولاية بنزول الملائكة والروح
لتحديثهم كما تدل عليه الاحاديث مخصوص بائمة العدل فلا ينتفع به ائمة
الجور حق الانتفاع فينبغي ان يستثنى من مدة ملكهم ولما كانت المدة
المذكورة وهي من استقلال معوية الى استقلال السفاح احدى وتسعين
سنة الاشهرا كامر يكون عدد شهورها سوى رمضان منه الف شهر بلا
زيادة ولا نقصان فيظهر ايضا بهذا التحقيق وجه تقدير المفضل عليه بالشهور
دون السنين بناء على ان الخلو عن ليلة القدر انما هو فيها دونها فتدبر
ثم اعلم ان الظاهر من الروايتين ان الرويا المذكورة وقعت مرتين
لاختلاف الكيفية ولكون احديهما في النيل والاخرى على المنبر وان ما
في الصحيفة مقدم على الكافي لعدم اطلاعه صلى الله عليه وآله في الاولى
على ان الرجال المذكورة بنو امية ولا على انهم في عهده او بعده بخلاف الثاني
وان كلتيهما بعد الهجرة لمكان رؤية المنبر وبناء حساب السنين على الهجرة
فعلى ذلك يكون ما اقسم جبرئيل في رواية الكافي على عدم الاطلاع
عليه هو وقوع الرويا المذكورة مرة ثانية او ما تدل عليه تلك الرؤيا
من اقتضاء المصلحة الربانية تكرار الاشعار بحلولها او ما اشبههما
ويكون اتيان جبرئيل بالآيات المكية المذكورة في الروايتين حينئذ
مبنيا اما على الايناس بما تقدم نزوله والتسلية بمضمونه على سبيل التحديث
كما اشعر به في آية سورة الشعراء افرايت ان متعناهم الخ واما على تكرار
النزول لبعض المصالح كما قيل في سورة الفاتحة وبهذا يمكن الجمع بين

ما يظهر مما روى الطبرسي في تفسير سورة هل اتى من مجمع البيان في بيان
ترتيب نزول السور من ان سورة القدر مكية وبين ما قيل انها
مدنية وكذا بين ما هو المشهور من ان سورة بني اسرائيل مكية وبين
ما ذكره السيوطي في الاتقان من القول بان بعض اياتها ومنها قوله تعالى
وما جعلنا الرؤيا الخ مدنية واما على بيان تاويل واعلم مصداق للآية
النازلة سابقا المعنى آخر او في واقعة اخرى وبهذا يتضح اشكال آخر في
غير هذا المقام وقد غفل عن اصله فضلا عن حله المشايخ الاعلام فذكر
صاحب تفسير منهج الصادقين فيه ما رواه الطبرسي والثعلبي في شأن
نزول قوله تعالى في سورة المعارج سال سائل بعذاب واقع باسنادهما
عن الصادق عن ابائه عليهم السلم قال لما نصب رسول الله صلى الله عليه و
آله عليا عليه السلم يوم غدير خم وقال من كنت مولاه فعلي مولاه طار
ذلك في البلاد فقدم على النبي صلى الله عليه وآله النعمان بن الحارث الفهري
فقال امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله و
امرتنا بالجهاد والحج والصوم والصلوة والزكوة فقبلناها ثم لم ترض حتى
نصبت هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء
منك او امر من عند الله فقال صلى الله عليه وآله والله الذي لا اله
الا هو ان هذا امر من الله فولى النعمان بن الحارث وهو يقول اللهم
ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا
بعذاب اليم فرماه الله بحجر على راسه فقتله وفي رواية اخرى فرماه

اللّه بحجر على راسه فسقط على هامته وخرج من دبره فانزل اللّه تعالى
سأل سائل بعذاب واقع الحديث فقوله فانزل اللّه ينبغي ان يكون
محمولا على معنى انه تعالى اعلم نبيه صلى اللّه عليه واله حينئذ بكون
هذه الواقعة من مصداقات هذه الاية لئلا ينافي كونها مكية بلا
خلاف وكون اصل نزولها الواقعة اخرى ذكرها المفسرون فقيل المراد بالسائل
النضر بن الحارث بن كلدة من المكذبين وقيل ابو جهل وقيل غيره من المعاندين
وقيل هو النبي صلى اللّه عليه واله استعجل بالعذاب على الكافرين واللّه اعلم
بحقيقة الحال ثم لا يخفى ان ما في رواية الصحيفة من بناء التواريخ المذكورة
هنا على مهاجر النبي صلى اللّه عليه واله يمكن ان يكون ماخذا لما استقر عليه
الامر في التاريخ بين المسلمين في زمان عمر بارشاد بعض العارفين بالسرائر
في المهمات من الاثار النبوية المستندة الى التوفيقات الربانية فعلى هذا
لا يحتاج اختيار واقعة الهجرة على ساير الوقايع المعروفة كالمبعث والولادة
في بناء تواريخهم عليها ذوبنا الى الوجوه الواهية المسطورة في كتب القوم
ومن جملة المعضلات المتعلقة بالمسامحة المتعارفة في الحسابيات كما عرفت
ما روى الشيخ رحمه اللّه في التهذيب موافقا لما رواه الصدوق رحمه اللّه
في الفقيه عن عبد اللّه بن سنان عن ابي عبد اللّه عليه السلام انه قال تزول الشمس
في النصف من حزيران على نصف قدم وفي النصف من تموز على قدم ونصف
وفي النصف من آب على قدمين ونصف وفي النصف من ايلول على ثلثة ونصف
وفي النصف من تشرين الاول على خمسة اقدام ونصف وفي النصف من تشرين

الاخر على سبعة ونصف وفي النصف من كانون الاول على تسعة ونصف وفي
النصف من كانون الاخر على سبعة ونصف وفي النصف من شباط على خمسة ونصف
وفي النصف من اذار على ثلثة ونصف وفي النصف من نيسان على قدمين
ونصف وفي النصف من ايار على قدم ونصف وفي النصف من حزيران على
نصف قدم الحديث وسبيل البحث في مفاد هذه الرواية من وجوه الاول ان
انقسام السنة الشمسية عند الروم الى هذه الشهور الاثني عشر التي بعضها كشباط
ثمانية وعشرون يوما وبعضها كحزيران وايلول وتشرين الاخر ونيسان ثلثون
يوما وبعضها كباقي الشهور احد وثلثون يوما انما هو محض اصطلاح منهم لم
يذكر احد من المحصلين وجها او نكتة لهذا الاختلاف وما توهم بعض
المتأخرين من انه مبني على اختلاف مدة قطع الشمس كلا من البروج الاثني
عشر ظاهر البطلان فانه من الحمل الى الحوت على نحو ما ضبط في هذا البيت
لا ولا لب لا ولا لا شش مهست الكط وكط للشهور كونست وظاهر ان
الامر فيه ليس على طبقه كيف وكانون الاول الذي اعتبروه احدا وثلثين
هو بين القوس والجدي وكل منهما تسعة وعشرون اذا عرفت ذلك فقد
ظهر لك ان انتقاص الظل وازدياده المبنيين على ارتفاع الشمس وانحطاطها
في البروج واجزائها لا يطابق الشهور الرومية تحقيقا الا ترى ان انتقال الشمس
من اول الحمل الى اول الميزان الذي يعود فيه الظل الى مثل ما كان في اول الحمل انما
يكون في قريب من مائة وسبعة وثمانين يوما ومن نصف اذار الى نصف ايلول
الذي جعل في الرواية موافقا للوقتين انما يكون في اقل من مائة واربعة وثمانين

يوما وعلى هذا القياس الثانى ان ظل الزوال يزداد من اول السرطان الى اول
الجدى وينتقص من اول الجدى الى اول السرطان يوما فيوما وشهرا فشهرا
على سبيل التزايد والتناقص بمعنى ان ازدياده وانتقاصه فى اليوم الاول
والشهر الاول وهكذا فى الثالث بالنسبة الى الثانى وفى الرابع بالنسبة الى
الثالث حتى ينتهى الى غاية الزيادة او النقصان التى هى بداية الاخرى
من هذا القبيل حال ازدياد الساعات وانتقاصها فى ايام السنة ولياليها
ووجه الجميع ظاهر على اهل الخبرة فكون ازدياد الظل فى ثلثة اشهر قدما
قدما وفى الثلثة الاخرى قدمين قدمين كما فى الرواية خلاف ما تحكم به الدراية
الثالث ان كون نهاية انتقاص الظل الى نصف قدم وغاية ازدياده الى
تسعة اقدام ونصف كما يظهر من الرواية انما يستقيم اذا كان تفاوت ارتفاعى
الشمس فى الوقتين بقدر نصف ميل الكلى فان الاول انما يكون فى اول
السرطان والثانى فى اول الجدى ويبعد كل منهما عن المعدل بقدر الميل الكلى و
ليس الحال كذلك فان ارتفاع الشمس حين كون الظل نصف قدم يقرب من
ست وثمانين درجة وحين كونه تسعة اقدام ونصف يقرب من ست وثلثين
درجة فالتفاوت خمسون وهو زايد على ضعف الميل الكلى بقريب من ثلث
درجات الرابع ان كون الظل نصف قدم فى اول السرطان او كونه تسعة اقدام و
نصفا فى اول الجدى ليس موافقا لافق من افاق البلدان المشهورة فضلا عما
ينبغى ان يكون موافقا له كالمدينة المشرفة التى هى بلد النبى او الكوفة التى
هى بلد المخاطب فان عرض المدينة خمس وعشرون درجة وعرض الكوفة

احدى

احدى وثلثون درجة ونصف درجة والظل حينئذ انقص من خمس قدم
وفى الكوفة قريب من اثنتين وثمانين درجة والظل حينئذ ازيد من قدم
وخمس قدم وفى الكوفة قريب من ارتفاع الجدى فى المدينة قريب من احدى
واربعين درجة ونصف درجة والظل حينئذ انقص من ثمانية اقدام وفى
الكوفة قريب من خمس وثلثين درجة والظل قريب من عشرة اقدام وبالجملة
ما فى الرواية من قدر الظلين زايد على الواقع بالنسبة الى المدينة وناقص بالنسبة
الى الكوفة وهكذا حال اكثر ما فى المراتب بل كلها عند التحقيق كما يظهر من الرجوع
الى جداول العروض والارتفاعات والاظلال فى مدونات هذا الفن ولا يمكن
التفصى من تلك الاشكالات الا بنحو ما عرفت من عدم مبالاتهم بامثال
ذلك فى المحاورات الحسابية هذا بيان اصل المطلوب فيما نحن بصدده
وقد بقى فى هذا المقام دقيقتان عظيمتان فى افادة البصيرة لارباب التحصيل
فى شرح هذه الرواية ينبغى ان نشير اليهما الاولى ان فائدة معرفة الزوال
اما معرفة اول وقت فضيلة الظهر ونوافلها وما يتعلق بها المنوطة باصل
الزوال واما معرفة اخره او اول الاخر من وقت فضيلة العصر وبعض
نوافلها المنوطة بمعرفة الفىء الزايد على ظل الزوال فالمقصود من التفصيل المذكور
فى الرواية لا ينبغى ان يكون هو الفائدة الاولى لان العلامات العامة المعروفة
كزيادة الظل بعد نقصانه او ميله عن الجنوب الى المشرق مغنية عنه ادون
العكس فانا اذا رأينا الظل فى نصف حزيران مثلا زايدا على نصف قدم او
فى نصف تموز زايدا على نصف قدم ونصف لم نجزم بعدم دخول الوقت

ثم ارتفاع اول السرطان فى المدينة قريب من ثمانين وثمانين درجة ونصف درجة

عن منصبة الابيض ما هو معين عنه من العلامات المعروفة فيكون المقصود به
الفائدة الثانية وهي المحتاج اليها كثيرا ولا تفي بها العلامات المذكورة لانا
بعد معرفة الزوال وزيادة الظل نحتاج لمعرفة تلك الاوقات الى معرفة
قدر الفيء الزايد على ظل الزوال بحسب الاقدام والتمييز بينهما ولا يتيسر ذلك
لاختلافه بحسب الازمان الا بمعرفة التفصيل المذكور اذ به يعرف
حينئذ ان الفيء الزايد هل زاد على قدمين ففات وقت نافلة الظهر او
على سبعة اقدام ففات وقت فضيلة فريضتها او دخل وقت فضيلة العصر
وامثال ذلك فعلى ذلك ان حملنا الرواية على بيان حال المدينة المشرفة
ينبغي ان يوجه المساهلة التي فيها باعتبار الزيادة على الواقع بالنسبة اليها
بحملها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اوايل الاوقات المذكورة وان حملناها
على بيان حال الكوفة ينبغي ان يوجه المساهلة التي بالنسبة اليها باعتبار النقصان
بحملها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اواخرها ولما كانت نسبة المطلب
الاول الى الثاني كنسبة جلب النفع الى دفع الضر كما لا يخفى كان الاهتمام
به اليق ولعل هذا التقرير لبيان المقصود من هذه الرواية انفع واحوط
مما حكم به بعض علمائنا رحمهم الله فقال ان هذا الحديث مختص بالعراق
وما قاله بعضهم في ان حساب السنة الشمسية عند الروم كان مبني
على مقتضى رصد ابرخس في كون الكسر الزايد على ثلثمائة وخمسة وستين
يوما هو الربع التام وعند المتاخرين على الارصاد المقتضية لكونه اقل
من الربع بعدة دقايق فيدور كل جزء من احدى السنتين في الاخرى بكر

الدهور

الدهور فاذا كان نصف حزيران مطابقا لاول السرطان مثلا كما يظهر من
الرواية انه كان في زمن الصادق عليه السلم كذلك يصير في هذه الازمان على حساب
المتاخرين موافقا تقريبا للدرجة الثالثة من السرطان على رصد بطلميوس
والتاسعة منه على رصد البتاني وما بينهما على ساير الارصاد وعلى هذا القياس
فان كان حساب الروم حقا مطابقا للواقع فلا يختلف حال الاظلال المذكورة
في الرواية بحسب الازمان فيكون الحكم فيها عاما وان كان حساب بعض المتاخرين
حقا فلا بد من ان يكون حكمها خاصا ببعض الازمنة ولا باس بذلك كما لا باس
بكون حكمها مختصا ببعض البلاد دون بعض كما عرفت وهكذا حال كل ما يتعلق ببعض
هذه الشهور في زمن النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلم مثل ما روي عنهم
من استحباب اتخاذ ماء المطر في نيسان باداب مفصلة للاستشفاء فان الظاهر
ان نيسان الذي مبداه في زماننا مطابق للثالث والعشرين من فروردين
الجلالي اذا اخرج بمرور الايام عن فصل الربيع او اوائله مثلا وانقطع فيه نزول
المطر انتهى زمان الحكم المنوط به فلا يبعد على ذلك احتمال الرجوع في العمل
المذكور الى اوايل الربيع التي كانت مطابقة في زمنهم عليهم السلم لنيسان و
العلم عند الله واهله ثم اعلم ان شيئا من التخصيصين المذكورين فيما يمكن
فيه من الرواية غير مانع عن افادتها فائدة عامة لجميع البلاد والازمان
فانها ارشاد وتعليم في ضمن التمثيل لعامة المكلفين باستخراج اقدام ظل
الزوال في بلادهم بحسب اوقات السنة الشمسية والانتفاع به في ضبط اوقات
الصلوات دائما ولذلك استخرجنا للبلاد التي عرضها ست وثلثون درجة

بيان النفع بالرواية ... البتاني ... المنجم

بيان تعليم العامة وبيان رواية الظل لعامة البلاد

كقزوين وكسنجار وعانه من غربيا ته وكمنان وسبزوار من شرقيا ته
ومايقرب منها فى العرض كما ينقص عنها بدرجة كاندلس ودينور وساوه
والرى وترشيز وما بينهما كانطاكيه وقنسرين وحلب وهمدان وكما يزيد
عليها بدرجة كملطيه ونصيبين وسهرورد وسارى ومزينان وطوس و
سرخس وما بينهما كطرسوس وزنكان وابهر والموت وطالقان ودامغان واسترا
باد وبسطام وجرجان ونيشابور ظل الزوال بحسب كون الشمس فى اوايل البروج الاثنى
عشر لينتفع بحفظه فيها المحافظون للاوقات فضيلة وقت الظهر والعصر وبواقيها
ويكون انموذجا لما ينبغى ان يستخرج مثله المواظبون لادراك امثال تلك الفضايل
فى ساير البلاد فنقول ظل الزوال هناك فى اول السرطان قدم ونصف قدم وفى
اول الجوزا والاسد قدمان وفى اول الثور والسنبلة ثلثة اقدام وربع قدم وفى
اول الحمل والميزان خمسة اقدام وفى اول العقرب والحوت سبعة اقدام وثلثة
ارباع قدم وفى اول القوس والدلو عشرة اقدام وثلث قدم وفى اول الجدى اثنا عشر
قدما ولا باس ان نضيف الى هذه الضابطة ذكر ساعات نصف النهار فى العرض
المذكور بحسب تلك الاوقات لامكان الانتفاع بها فى المطلوب المذكور احيانا
فهى فى اول السرطان سبع ساعات واربع عشرة دقيقة وفى اول الجوزا والاسد سبع ساعات
وخمسون دقيقة وفى اول الثور والسنبلة ست واثنتان وثلثون دقيقة وفى اول
الحمل والميزان ست وفى اول العقرب والحوت خمس وثمان وعشرون
دقيقة وفى اول القوس والدلو خمس وفى اول الجدى اربع واربع واربعون دقيقة
ثم لو اضفنا الى الجميع ما استخرجناه للعرض المذكور من اقدار الساعات الاستوائية

للاقدام المشهورة المعتبرة عند الفقهاء من الفيء الزايد بعد الزوال فى
تلك الاوقات لكان الانتفاع اتم فاعلم ان فى اول السرطان يزيد الفيء
قدمين فى ساعة وثمان واربعين دقيقة واربعة اقدام فى ساعتين و
اربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام فى ثلث ساعات وخمس واربعين
دقيقة وسبعة اقدام فى ثلث ساعات واربع عشر قدما فى خمس ساعات و
فى اول الجوزا والاسد يزيد قدمين فى ساعتين واربعة اقدام فى ساعتين
واثنتين وخمسين دقيقة وسبعة اقدام فى ثلث ساعات وثمان واربعين
دقيقة واربعة عشر قدما فى خمس ساعات وثمان دقيقتين واربعة فى اول
الثور والسنبلة يزيد قدمين فى ساعتين ودقيقتين واربعة اقدام فى ساعتين
واربع وخمسين دقيقة واربعة عشر قدما فى خمس ساعات وثلث دقايق
وفى اول الحمل والميزان يزيد قدمين فى ساعة وست وخمسين دقيقة
واربعة اقدام فى ساعتين واربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام فى
ثلث ساعات وثمان وعشرين دقيقة وفى اول العقرب والحوت يزيد قدمين
فى ساعتين واربعة اقدام فى ساعتين وعشرين دقيقة وسبعة اقدام
فى ثلث ساعات واربع دقايق واربعة عشر قدما فى ثلث ساعات وخمسين
دقيقة وفى اول القوس والدلو يزيد قدمين فى ساعة واربع وعشرين
دقيقة واربعة اقدام فى ساعتين واربع دقايق وسبعة اقدام فى
ساعتين وست وثلثين دقيقة واربعة عشر قدما فى ثلث ساعات
وعشرين دقيقة وفى اول الجدى يزيد قدمين فى ساعة وثمانى دقايق

واربعة اقدام فی ساعة وخمسین دقیقة وسبعة اقدام فی ساعتین وعشرین
دقیقة واربعة عشر قدما فی ثلث ساعات وبهذا نختم الفائدة الاولی
من الفواید المستفادة من تصویر حقیقة السنین الشمسیة والقمریة الفائدة
الثانیة ان الشیخ ابا جعفر الطوسی رحمه الله ذکر فیما الحقه باخر مختصر
المصباح ما روی المعلی بن خنیس عن الصادق علیه السلم فی یوم النیروز
قال اذا کان یوم النیروز فاغتسل والبس انظف ثیابك وتطیب باطیب طیبك
وتکون ذلك الیوم صایما فاذا صلیت النوافل والظهر والعصر تصلی بعدها
اربع رکعات تقرا فی الرکعة الاولی فاتحة الکتاب مرة وعشر مرات قل یا ایها
الکافرون وفی الثالثة فاتحة الکتاب وعشر مرات قل هو الله احد وفی الرابعة
فاتحة الکتاب وعشر مرات المعوذتین وتسجد بعد فراغك من الرکعات
سجدة الشکر وتدعو بهذا الدعاء یغفر لك ذنوب ستین سنة الدعاء
بعد الصلوة اللهم صل علی محمد وال محمد الاوصیاء المرضیین وعلی جمیع انبیائك
ورسلك بافضل صلواتك وبارك علیهم بافضل برکاتك وصل علی ارواحهم
واجسادهم اللهم صل علی محمد وال محمد وبارك لنا فی یومنا هذا الذی فضلته
وکرمته وشرفته وعظمت حرمته اللهم بارك لی فیما انعمت به علی حتی
لا اشکر احدا غیرك ووسع علی رزقی یا ذا الجلال والاکرام اللهم ما غاب
عنی فلا یغیبن عنی عونك وحفظك وما فقدت من شیء فلا تفقدنی
عونك علیه حتی لا اتکلف ما لا احتاج الیه یا ذا الجلال والاکرام واکثر
من یا ذا الجلال والاکرام الحدیث ثم ان ابن ادریس رحمه الله قال فی

فصل

قال فی السرائر قال شیخنا ابو جعفر فی مختصر المصباح یستحب صلوة اربع رکعات
وشرح کیفیتها فی یوم نیروز الفرس ولم یذکر ای یوم هو من الایام ولا
عینه بشهر من الشهور الرومیة ولا العربیة والذی قد حققه بعض
محصلی الحساب وعلماء الهیئة واهل هذه الصنعة فی کتاب له ان یوم النیروز
یوم العاشر من ایار وشهر ایار احد وثلثون یوما فاذا مضی منه تسعة ایام
فهو یوم النیروز ویقال نیروز ونوروز لغتان انتهی ثم بعض الفقهاء
الحلیین رحمهما الله افتی فی بعض کتبه باستحباب بعض الاعمال المذکورة
کالغسل فی یوم النیروز بعد تفسیره له ثم الشهید رحمه الله قال وفسر باول
سنة الفرس او حلول الشمس برج الحمل او عاشر ایار ثم ابن فهد رحمه الله
فی المهذب بعد ذکر استحباب غسل النیروز واستناده الی ما ذکره الشیخ
فی مختصر المصباح من روایة المعلی اورد تذنیبا لتحقیق النیروز المذکور
فقال بعد ذکر ان یوم النیروز یوم جلیل القدر وتعیینه من السنة غامض
مع ان معرفته امر مهم من حیث تعلق به عبادة مطلوبة للشارع والامتثال
موقوف علی معرفته وذکر عدم تعرض احد من علمائنا لتفسیره سوی ابن ادریس
والشهید رحمهما الله وبعد نقل ما حکی ابن ادریس عن بعض المحصلین وذکر
العبارة التی نقلنا عن الشهید فی التردید بین الاحتمالات الثلثة قال
فالثالث اشارة الی قول ابن ادریس والاول اشارة الی ما هو مشهور عند فقهاء
العجم فی بلادهم فانهم یجعلونه عند نزول الشمس الحمل وهو قریب مما
قاله صاحب کتاب الانواء وحکایته الیوم السابع عشر من کانون الاول هو صوم

اليهود وفيه ترجع الشمس مصعدة الى الشمال وياخذ النهار من الليل ثلث عشر
ساعة وهو مقدار ما يؤخذ في كل يوم وينزل الشمس برج الجدي قبله بيومين
وبعض العلماء جعله راس السنة وهو النيروز فجعله حكاية عن بعض العلما
وقال بعد ذلك اليوم التاسع من شباط هو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل
وصلوة اربع ركعات لما رواه المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام ثم ذكر الخبر
فاختار التفسير الاخير وجزم به والاقرب من هذه التفاسير انه يوم نزول الشمس
برج الحمل لوجوه الاول انه اعرف بين الناس واظهر في استعمالهم وانصراف
الخطاب المطلق الشامل لكل مكلف الى معلوم في العرف وظاهر في الاستعمال اولى
من انصرافه الى ما كان على الضد من ذلك ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته
اولا ترى كيف علق اوقات الصلوة بسير الشمس الظاهر وصوم رمضان
برؤية الهلال وكذا اشهر الحج وهي امور ظاهرة تعرفها عامة الناس بل الحيوانات
فان قلت استعماله في نزول الشمس برج الحمل غير ظاهر الاستعمال في
بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه وينكرون على معتقده فلم خصصت ترجيح
العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وايضا فان ما ذكرته حادث
ويسمى النيروز السلطاني والاول اقدم حتى قيل انه منذ زمان نوح ع
فالجواب ان العرف اذا تعدد انصرف الى العرف الشرعي فان لم يكن فالى
اقرب البلاد واللغات الى الشرع فينصرف الى لغة العرب وبلادها لانها
اقرب الى الشرع وعن الثاني بان تغييرين معا متقدمان على الاسلام الثاني
انه مناسب لما ذكره صاحب كتاب الانواء من ان الشمس خلقت في الشرطين

وهما اول الحمل فيناسب ذلك اعظام هذا اليوم الذي عادت فيه الى مبدا
كونها الثالث انه مناسب لما ذكره السيد رضي الدين علي بن طاوس قدس الله
روحه ان ابتداء العالم وخلق الدنيا كان في شهر نيسان ولا شك ان نيسان يدخل
والشمس في الحمل واذا كان ابتداء العالم في مثل هذا اليوم يناسب ان يكون
يوم عيد وسرور ولهذا ورد استحباب التطيب فيه باطيب الطيب ولبس انظف
الثياب ومقابلته بالشكر والدعاء والتاهب لذلك بالغسل وتكليله بالصوم
والصلوة المرسومة له حيث كان فيه ابتداء النعمة الكبرى وهي الاخراج
من حقيقة العدم الى الوجود ثم تعريض الخلق للثواب الدائم ولهذا امرنا بتعظيم
يوم المبعث والغدير حيث كان فيهما ابتداء منصب النبوة والامامة فان قلت وكذا المولدين ه
نسبته الى الفرس يؤيد الاول لانهم واضعوه والثاني وضعه قوم مخصوصون
ولم يوافقهم الباقون قلنا يكفي في نسبته اليهم ان يقول به طائفة منهم وان
قصروا في العدد عمن لم يقل الا ترى الى قوله تعالى وقالت اليهود عزير
ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وليس القائل بذلك كل اليهود
ولا كل النصارى ومثله قوله والذين اتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل
اليك ليس اشارة الى اهل الكتاب باجمعهم بل الى عبد الله بن سلام واصحابه
انتهى بعبارته ثم بعدما قرر هذه الدلائل الثلاثة على ان المراد بالنيروز نزول يوم ه
الشمس برج الحمل ايده بقوله ويعضد ما قلناه ما حدثني به المولى السيد
المرتضى العلامة بهاء الدين عبد الحميد النسابة دامت فضائله مرفوعا
باسناده الى المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام ان يوم النيروز هو اليوم

الذي اخذ فيه النبي صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين عليه السلام العهد بغدير خم
فاقروا فيه بالولاية فطوبى لمن ثبت عليها والويل لمن نكثها وهو اليوم الذي
وجه فيه رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام الى وادي الجن واخذ عليهم العهود
والمواثيق وهو اليوم الذي ظفر فيه باهل النهروان وقتل ذا الثدية وهو اليوم الذي
يظهر فيه قائمنا اهل البيت وولاة الامر ويظفره الله بالدجال فيصلبه على
كناسة الكوفة وما من يوم نوروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا
حفظته الفرس وضيعتموه ثم ان نبيا من انبياء بني اسرائيل سال ربه ان يحيى
القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فاماتهم الله ثم
عام فاوحى اليه ان صب الماء عليهم في مضاجعهم فصب عليهم الماء في
الشهر هذا اليوم فعاشوا وهم ثلثون الفا فصار صب الماء في يوم النيروز
سنة ماضية لا يعرف سببها الا الراسخون في العلم وهو اول يوم من سنة الفرس
قال المعلى ايضا قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام في صبيحة يوم النيروز فقال
يا معلى اتعرف هذا اليوم قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم ويتبارك فيه فقال
كلا والبيت العتيق الذي ببطن مكة ما هذا اليوم الا لامر قديم افسره لك
حتى تعلمه فقلت لعلمي هذا من عندك احب الي من ان اعيش ابدا ويهلك الله
اعداءكم قال يا معلى يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله فيه ميثاق العباد ان
يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا برسله وحججه واوليائه وهو اول
يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض
وهو اليوم الذي استوت فيه سفينة نوح ع على الجودي وهو اليوم الذي

واملى علي ذلك وكتبته من املائه
وعن المعلى

بل لا يعرف ان [illegible] الا الراسخون في العلم

(احيى)

احيى الله فيه القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال
لهم الله موتوا ثم احياهم وهو اليوم الذي هبط فيه جبرئيل عليه السلام على النبي
صلى الله عليه وآله وهو اليوم الذي كسر فيه ابراهيم عليه السلام اصنام قومه و
وهو اليوم الذي حمل فيه رسول الله صلى الله عليه وآله امير المؤمنين عليه السلام
على منكبه حتى رمى اصنام قريش من فوق البيت الحرام فهشمها الخبر بطوله
والشاهد في هذين الحديثين وجوه الاول قوله ان اليوم الذي اخذ فيه العهد
بغدير خم وهذا تاريخ وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب فوافق نزول
الشمس الحمل في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب التقويم ولم يكن الهلال رؤي
في مكة ليلة الثلثين فكان الثامن عشر على الرؤية الثاني كون صب الماء في ذلك
اليوم سنة شايعة والظاهر ان مثل هذه السنة العامة الشاملة لسائر المكلفين
ان يكون صب الماء في وقت لا يتنفر منه الطبع ويأباه ولا يتصور ذلك مع
كون الشمس في الجدي لانه غاية القر في غالب البلاد الاسلامية الثالث في
الحديث الثاني وهو اول يوم طلعت فيه الشمس وهو مناسب لما قيل ان
الشمس خلقت في الشرطين الرابع وفيه خلقت زهرة الارض وهذا انما
يكون مع اول الحمل دون الجدي وهو ظاهر انتهى هذا ما استفدناه من اثار
هؤلاء السلف رحمهم الله في هذا الباب واما نحن فقد كتبنا قبل زماننا هذا
بست وعشرين سنة رسالة في هذا المطلب فنذكر ههنا خلاصتها منضمة
الى ما سنح لنا بعدها رجاء ان يتم ما اهمل فيها بعون الله تعالى فنقول اولا
ان ما يلوح من توقيع ابن ادريس عن الشيخ ان يعين نيروز الفرس بيوم من

الشهور العربية او الرومية وكذا ما نقل عن بعض المحصلين من تعيينه بعاشر
ايار من الشهور الرومية غريب جدا لما عرفت من دوران ايام شهور الفرس قديمهم
وحديثهم في العربية والرومية وبالعكس لاختلاف اعتبارهم في حساب
السنين فكيف يتصور تعيين يوم معين او شهر معين من احدها بيوم او شهر
من الاخرى على وجه مصون من التغيير والتبديل ابد الدهور فكيف تعيينه
بعاشر ايار من بعض المحصلين وجه محصل سوى انه وجد مطابقته له في بعض
الازمنة السابقة كزمان الصادق عليه السلم المستند اليه الروايات الواردة
في النيروز فتوهم لزوم حفظ تلك المطابقة له دايما فانه يستنبط مما سيتضح عن
قريب من التواريخ ان المطابقة المذكورة كان في اواسط المائة الثانية من الهجرة
وهو قريب من اواخر زمان الصادق عليه السلم فقد بان ثانيا ان ترديد الشهيد رحمه الله
نيروز الفرس بين اول يوم من سنتهم وبين غيره كاول الحمل وعاشر ايار ترديد غريب
شبيه بترديد مبدا السنة المعمولة عند العرب بين اول المحرم وبين غيره و
ذلك لان كون النيروز اول يوم من سنة الفرس امر في غاية الظهور ومع ذلك
منصوص عليه في خاتمة الرواية الثانية وانما المطلوب ههنا تعيين اول يوم من سنتهم
بيوم معروف في زماننا هل هو اول الحمل او غيره فتامل وقد بان ثالثا ان ما ذكره ابن فهد رحمه الله
من شهرة كونه اول سنة الفرس بين فقهاء العجم حق موافق للرواية ولكن
جعلهم ذلك عند نزول الشمس الجدي مبني على ما ذكرنا من توهم المطابقة
الدائمة من اتفاق الموافقة في بعض الازمنة غفلة عن دورانه في الفصول
كما بينا وهكذا الحال فيما نسبه صاحب كتاب الانواء الى بعض العلماء من انه

اتفاق م

السابع عشر من كانون الاول المطابق لما بعد نزول الشمس الجدي بيومين
وكذا ما اختاره من انه اليوم التاسع من شباط وبالجملة البناء على الغفلة الذ
من الاعراض العامة لجميع هذه التغييرات فمنشا توهم بعض العلماء الذي نقل
مقالته صاحب كتاب الانواء يمكن ان يكون اتفاق الموافقة المذكورة في
زمانه ان كان في اواسط المائة الثامنة من الهجرة كما سيتضح دالة على انه
في عهد يزدجرد الملقب بالفرس الموسوم بالنيروز عندهم كان في السنة العاشرة من الهجرة
قريبا من نزول الشمس اول برج الحمل وكان ذلك موافقا لاواسط اذار من
الرومية ومطابقا الثامن عشر ذي الحجة من العربية يوم عهد النبي صلى الله
عليه واله لامير المؤمنين عليه السلم بالولاية في غدير خم بعد الرجوع عن
حجة الوداع كما صرح به في الرواية ثم في السنة الحادية عشر منها بعد رحلة النبي
صلى الله عليه واله انتقل سلطنة العجم الى يزدجرد اخر ملوكهم فاسقط
ما مضى من السنة وجعل يوم جلوسه اول فروردين ويوم النيروز كما
كان رسمهم وكان ذلك موافقا لاواسط حزيران ومطابقا الثاني والعشرين
من ربيع الاول وقد عرفت فيما سبق ان بناء حساب الفرس في عهد يزدجرد
قبله في زمان النبي صلى الله عليه واله ايضا على اخذ كل سنة ثلثمائة وخمسة و ستين
يوما بدون رعاية الكبائس التي كانت متداولة بين قدمائهم فلا محالة
كان ينتقل نيروزهم في كل اربع سنين الى يوم اخر من ايام الشهور الرومية
قبل اليوم الذي كان فيه لاعتبارهم الكبيسة في كل اربع سنين الى يوم اخر
من ايام الشهور الرومية قبل اليوم الذي كان فيه لاعتبارهم الكبيسة في

فان الضوابط الحسابية م

اربع وفرعليه حال انتقاله بالنسبة الى موضع الشمس من البروج ايضا فان
التفاوت لوكان لكان فى كل سنة بقدر نقصان الكسر عن الربع فى الواقع وهو
قليل جدا كما مر فبالجملة انتقاله من اواسط حزيران واواخر الجوزاء التى كان فيها
فى السنة الحادية عشر من الهجرة الى اواسط كانون الاول واوايل الجدى وهى مدة
ستة اشهر تقريبا انما هو فى قريب من سبعمائة وثلثين سنة فيكون فى اواسط المائة
الثامنة كما ذكرنا واما منشا توهم صاحب كتاب الانواء فلا يمكن ان يكون مثله من
وقوع الموافقة المذكورة فى زمانه لئلا يلزم تقدم زمان الناقل على زمان المنقول
عنه فان انتقاله الى بعض ايام شباط انما يكون قبل انتقاله الى بعض ايام كانون لما
عرفت من ان انتقاله فى تلك الشهور وكذا فى البروج على خلاف توالييهما الزيادة
قدرهما على قدره بمقدار ربع يوم او قريب منه فغاية توجيهه ان يقال يجوز ان
يكون منشا توهمه موافقة ما نقله من بعض المحصلين فى اعتبار زمان الصادق
عليه السلم فيه والفرق ان بناء حساب بعض المحصلين كان على اعتبار الاسقاط
اليزدجردى لوقوعه على طبق عادتهم المستمرة وبناء حساب صاحب كتاب
الانواء على عدم اعتباره لوقوعه بعد زمان النبى صلى الله عليه وآله وكون منشا
التغيرات الواقعة فى السنين والحساب المعروفة فى زمانه فان ما بين تاسع
شباط وعاشر اذار قريب من المدة التى اسقطها يزدجرد كما عرفت فتامل وربما
ان ما استدل اولا على ما اختاره من التفاسير الستة وهو كونه يوم نزول الشمس
برج الحمل بانه اعرف بين الناس ح دعوى بين البطلان عند اهل الخبرة بالحساب
والتواريخ فان كون نيروز الفرس دايرا فى الفصول سيما من زمان النبى صلى الله عليه

وآله

وآله الى زمان ملكشاه امر لم يسمع خلافه من احد منهم بل صرح فى شرح التذكرة
وغيرها بان الروم والفرس كانوا لم يلاحظوا فى مبدا سنيهم موضع الشمس وان
جعل الاعتدال الربيعى مبدا السنة مخصوص بالتاريخ الملكى ولا يوافقه شئ
من التواريخ المشهورة فكيف يمكن ان يجعل مثل ذلك مناطا للاحكام الشرعية
الثابتة قبل زمان ملكشاه بقريب من خمسمائة سنة وان ما ذكر من انصراف
اللفظ عند فقدان العرف الشرعى الى لغة العرب مسلم ولكن ابن اطلاق لفظ
النيروز عند العرب على اول يوم نزول الشمس برج الحمل بل ان بعض اهل اللغة
فسره على طبق ما فى الرواية باول سنة الفرس اعتمادا على الشهرة وبعضهم كابى الفضل
احمد بن محمد بن الميدانى النيسابورى صاحب جامع الامثال وهو من اقدمهم
واتقنهم لم يكتف به بل صرح فى كتابه المسمى بالسامى فى الاسامى بعد ذكر اسامى
شهور الفرس وايامهم المشهورة بتسمية النيروز بخشنبه روز ان فوردين ماه
ثم لو اغمضنا عن مثل تلك الحقيقة والتجانا الى حمله على العرف فلا شك لمن تتبع
من مظانه ان العرف فيه لم يكن متعدا فى زمان الخطاب بل انما تجدد بعده
بدهور طويلة فسمى ملكشاه يوم نزول الشمس برج الحمل بالنيروز السلطانى و
خوارزمشاه يوم نزولها الدرجة التاسعة عشر منه وهى شرفها عند المنجمين
بالنيروز الخوارزمشاهى وآخر يوما آخر بالنيروز المعتضدى وهكذا و
انكار الحدوث فى الاول منها بل دعوى التقدم على الاسلام والاغماض عن تقييده
تارة بالسلطانى وتارة بالجلالى وتارة بالملكى نسبة الى كل من القاب السلطان
جلال الدين ملكشاه كما هو مضبوط فى الدفاتر والتقاويم ومحفوظ فى مدونات

اهل الهيئة والتنجيم مما يقضى منه العجب فان قلت لعل دعوى التقدم على
الاسلام مبنية على ما اشتهر ان مبدا تاريخهم في عهد جمشيد وعنده كان موافقا
لاول الحمل وانتقاله عنه ودورانه في الفصول انما هو بسبب الكبايس والاسقاطات
التي مر ذكرها قلنا لو سلمنا ذلك فلا ريب لذي قريحة مستقيمة ان المراد
بنيروزهم يوم متجدد في كل سنة يعتبر عندنا اولها الا ما لا يتفق وقوعه الا
نادرا كما يلزم من التزام مطابقته لاول الحمل فان قلت لا يخرج عن ثلثة احتمالات
اما لاول الحمل مطلقا واما اول فروردينهم مطلقا واما اول فروردينهم المطابق
لاول الحمل والثالث ساقط بانه لا يتفق الا في مدة مديدة ومعلوم ان
المراد به ما يتجدد في كل سنة والثاني ايضا ساقط من جهة الحساب فانا
اذا جمعنا الايام من فروردينهم المضبوط في تقاويم زماننا الى ثامن عشر
شهر ذي الحجة من السنة العاشرة من الهجرة المنصوص في الرواية انه كان
مطابقا لنيروزهم فقسمنا على ايام سنتهم الخالية من الكبايس من زمان النبي
صلى الله عليه وآله الى زماننا وهو تسعمائة وخمسة وستون بقي اثنان و تسعون
او ثلث وتسعون فيظهر ان فروردينهم كان بعد التاريخ المذكور بعدد هذه
الايام واذا سقط الاحتمالان تعين الاحتمال الاول وهو المطلوب مع
انه مؤيد ايضا بالحساب الدال على ان التاريخ المذكور كان قريبا من اول الحمل
بيوم او يومين مع احتمال المطابقة ايضا بنحو من المسامحة قلت اسقاط الثاني
ممنوع والبيان الحسابي المذكور مبني على غفلة او تغافل عن الاسقاط
اليزدجردي الواقع في السنة الحادية عشر من الهجرة كما مر فانه لو اعتبر لا

المذكور

المذكور في الحساب لظهر ان مطابقة فروردينهم اليزدجردي المضبوط في التقاويم
لما بعد التاريخ المذكور لا ينافي ان يكون التاريخ المذكور ايضا مطابقا
لفروردينهم المتداول قبل يزدجرد فان جلوس يزدجرد كان في يوم الثلثاء الثاني
والعشرين من شهر ربيع الاول من السنة الحادية عشر كما مر وتفاوت التاريخين
موافق للمدة المذكورة فتبين ان الحساب لو جعل دليلا على كون المراد به اول
فروردين لكان اوفق للمطابقة من جعله دليلا على اول الحمل للتفاوت بيوم
او يومين فانه قادح ولو كان قليلا ولو فرضنا مطابقته ايضا لكان غايته ان
يكون في يوم الغدير اتفق الامران الغير المتفقين الا في مدة مديدة فلا يفيد
المطلوب على ان مطابقة يوم الغدير للنيروز باي معنى كان لا ينفع في الحكم
بدون مطابقة ساير الايام المذكورة في الروايتين موافقتها للاول يتضح
عن قريب استحالة مطابقتها لاول الحمل دون فروردين وخامسا
ان ما ذكره ههنا بقوله ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته الخ قياس
مع فارق في كمال الظهور فان يوم انتقال الشمس من برج الحوت الى برج الحمل
ليس كوصولها الى نصف النهار ونحوه المعلوم بالحس والعيان بل يحتاج الى
رصد وحساب لا يتيسر تحقيقه لاكثر مهرة فن الهيئة والحساب فضلا عن غيرهم
وكفى بذلك عدم توافق رصدين فيه فان اليوم المذكور على ما يقتضيه رصد
المتاخرين المبني عليه اكثر التقاويم في زماننا مقدم على ما يقتضيه رصد ابرخس
بايام وعما يقتضيه رصد بطلميوس باقل منها او مؤخر عما يقتضيه رصد المحقق
الطوسي بقليل وعما يقتضيه رصد البتاني والمغربي باكثر فهل يجوز ان له

ادنى معرفة بعادة الشرع فى التكليفات ان تكون لمعرفة النيروز مكلفين يتبع آراء هؤلاء
ثم التميز بين الحق والباطل منها او العمل بمقتضى كل منها مع ظهور التناقض او اختيار
ما شئنا منها او الاتكال على ما اشتهر فى زماننا سيما مع علمنا بانه غير مشهور بل غير مذكور
اصلا فى زمان النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ولهذا ما وقع فى احكام
الشريعة من امثاله ككراهة النكاح والسفر فى زمان كون القمر فى العقرب حمله المحققون
على زمان كونه فى صورتها المعلوم لاكثر عوام المكلفين لا فى برجها المحتاج الى
استخراج تقويم فعلى هذا يكون المناسب لعادة الشرع وحكمته التغيير الاول
من التفسيرات المذكورة لخلوه عن الكبايس وغنائه عن الاحتياج الى الارصاد
وتيسر حسابه على عامة المكلفين وسادسا ان ما ذكره من مناسبة كون الشمس خلقت
فى الشرطين على ما نقل من صاحب كتاب الانواء على تقدير صحة المنقول عنه لا يفيد
الذكور ناحين الخلقة فى اوايل صورة الحمل فانهما نجمان قريبان من رأسه يعدان
منزلة من منازل القمر فلو كان ذلك مناسبا لاعظام اليوم الذى عادت الشمس فيه
الى هذا الوضع لكان ينبغى اعظام يوم كونها فيه وهو فى زمان النبى صلى الله عليه
وآله كان فى اواسط برج الحمل وفى زماننا انتقل الى اواخره بناء على ان حركة الثوابت
ومنها كواكب الصور فى كل سبعين سنة درجة كما هو المشهور بين اهل الارصاد و
بهذا الظهر حال ما ذكره من مناسبة ما قيل ان ابتداء خلق العالم فى نيسان لعدم
مطابقة شئ من ايام شهر نيسان من زمان النبى صلى الله عليه وآله الى زماننا لاول
الحمل الذى هو المطلوب اذ ابتداء الحمل اولا فى حاصل قوله ولا شك ان نيسان
يدخل والشمس فى الحمل ثم فيما اتبعه تفريعا عليه واذا كان له فتحه واعتبر سابعا

ان ما ذكره من نزول الشمس الحمل فى التاسع عشر الخ فقد عرفت عدم دلالته
على المطلوب على تقدير مطابقته بحسب الحساب ايضا فضلا عن المخالفة وثامنا
ان ما ذكره من كون صب الماء المسنون فى ذلك اليوم اوفق لاول الحمل لا الجدى
لو سلم مثله فى اثبات مناط الاحكام الشرعية لكان مؤيدا للعاشر اذ ليس لاول الحمل
فائدة اوفق لذلك من كل من الجدى والحمل لكونه بعد اول الحمل بقريب من شهرين
وكونه اقرب الى اليوم الموسوم فى زماننا باب پاشان هذا اذا كان المراد بصب الماء
فى الرواية رشه على طريق الترسم الجارى فى بعض البلاد ولكن يظهر من ذكر ابن ابى جمهور
الاحساوى هذه الرواية فى كتابه المسمى بعوالى اللآلى فى باب الاغسال انه حمل اسنة صب
الماء فيها على استحباب الغسل فى النيروز وذلك ليس ببعيد فتامل وتاسعا ان ما ذكره
من ان طلوع الشمس فيه كما فى الرواية مناسب لاول الحمل بناء على مناسبة خلقها
فى الشرطين مبنى كما مر على الخلط بين صورة الحمل وبرجه على ان ما قد مناه من حديث
الرضا عليه السلام يدل على ان اول خلق الشمس فى موضع شرفها وهو الدرجة التاسعة عشر
من الحمل ولا يبعد انه يكون الشرطان ايضا حينئذ فى تلك الدرجة فلا يكون ما ذكره
صاحب كتاب الانواء مخالفا للحديث المذكور فيكونان متفقين فى عدم مطابقتهما
لاول الحمل كما هو المطلوب ثم ان خلق الشمس غير طلوعها فلعلها كانت حين خلقها
فى وسط السماء كما فى الحديث المذكور والظاهر انه انما عليه السلام بهمهنا الى موافقة
اليوم الثانى لخلقها فتدبر وعاشرا ان ما ذكره من مناسبة ما فى الرواية من خلق
زهرة الارض فيه لاول الحمل دون الجدى غير ظاهر اذ لقائل ان يقول لعل ابتدا
خلقها اول الجدى وظهورها على وجه الارض لبعده مع ان ذلك متفاوت بحسب
البلاد جدا وايضا كونه غير مناسب للجدى لا يدفع سائر التفسيرات المذكورة

للنيروز لا يوم خلقها ح

للنيروز ولابتعين بدونه المطلوب فيجوز ان يكون خلق زهرة الارض و
كذا خلق الشمس او طلوعها في يوم يكون موافقا من جهة الحساب المتداول بين الفرس
في سنيهم لاول فروردينهم فجعل بدوه في الفصول على طبق ذلك فيها بالاسباب
التي ذكرناها غير مرة فلو فرضناه في اول الخلق مطابقا لاول نزول الشمس برج الحمل
ايضا لكان مثل مطابقته حينئذ لساير الاوضاع الغير المطلوبة كموضع ساير الكواكب
فحفظ تلك المطابقة فيه غير لازم لئلا يختل به ما هو المطلوب مما استقر بينهم
الى زمان النبي صلى الله عليه وآله واستمر بعده الى زماننا من ضوابط حساب
السنين فان قلت رعاية الكبيسة كما نقل عن الفرس دالة على ان يكون مقصودهم
قد يما منها محافظة وضع معين للشمس بالنسبة الى مبدا سنيهم في الجملة
فالمظنون انهم كانوا عينوا لذلك اول الربيع كما قبل الظهور امتيازه عن غيره بالحسن
واعتدال الهواء وقوة النشو والنماء في معظم المعمورة فمحض حدوث نوع تغير
في الفصول بسبب تجدد الرسوم الاصطلاحية كيف سقط مقصودهم الاصلي
عن درجة الاعتبار بالكلية وصار العبرة بمقتضى ما استقر بينهم من الرسوم
الحادثة قلت سلمنا قصدهم بدون مضايقة في تعيينهم اول الربيع لذلك ايضا مع
ان ما يحصل بذلك بينهما ايضا في مدة اكثر منه والفرق بين القلة والكثرة في مثلها مشكل من ضبط كبيستهم في ما بدو عشر من سنة يحصل
ومع ان الروم ايضا مشاركون لهم في رعاية الكبيسة بل اضبط منهم فيها بدون التعيين
المذكور ولكن نعلم ان المصالح متغيرة بتغير الازمنة والطبايع والعادات فلعل
الباعث لهم على الاتفاق على خلاف ما سبق من بعضهم عروض مصلحة اهم منه
لهم والباعث لاعتبار مقتضى مصلحتهم في نظر الشارع مصلحة وحكمة اخرى خفية
محجوبة عن عقولنا فنحن الان مكلفون في الاحكام بتتبع آثار الصادقين من

ظواهر

ظواهر ما نقل الينا عنهم والاحتياط عن الوقوع فيما يعترينا بامثال تلك الاستحسانات
فافهم فتبين بما ادرجناه في تلك العشرة الكاملة ان المراد بنيروز الفرس لا بد ان يكون
اول سنتهم الذي هو اول فروردينهم بلا خلاف وانه دائر في الفصول من قديم الايام
باسباب شتى وخصوصا من زمان النبي صلى الله عليه وآله بسبب اهمال معاصريهم
منهم في حفظ الكبيسة واستقرار امرهم عليه الى الان فيكون ايام سنتهم دائما ثلثمائة
وخمسة وستين بلا عروض تفاوت فيه قط وان يوم الغدير في السنة العاشرة
من الهجرة كان مطابقا له فان اعتبر بما وقع بعدها في جلوس يزدجرد من اسقاط
ما مضى من سنتهم وتجديد فروردينهم في التاريخ المذكور كما هو الظاهر بناء على
على طبق رسمهم المتداول بينهم وان النيروز بمقتضى رسمهم يكون اول سنتهم
الذي هو اول فروردينهم بلا خلاف وانه دائر في الفصول من قديم الايام باسباب
شتى وخصوصا من زمان النبي صلى الله عليه وآله بسبب اهمال معاصريهم منهم
في حفظ الكبيسة واستقرار امرهم عليه الى الان فيكون ايام سنتهم دائما ثلثمائة وخمسة
وستين بلا عروض تفاوت فيه قط وان يوم الغدير في السنة العاشرة من الهجرة
كان مطابقا له فان اعتبر بما وقع بعدها في جلوس يزدجرد من اسقاط ما مضى من
سنتهم وتجديد فروردينهم في التاريخ المذكور كما هو الظاهر بناء على انه على طبق رسمهم
المتداول بينهم النيروز المعتبر شرعا هو ما يضبطه المنجمون في التقاويم من اول
١٠٨٨ سنه فروردينهم في كل سنة وهو فيما نحن فيه من الزمان سنة ثمان وثمانين و
الف من الهجرة مطابق ليوم الجمعة عاشر شهر شعبان وموافق للثامن والعشرين
من ايلول الرومي والثالث والعشرين من مهرماه الجلالي وان لم يعتبر بالاسقا

البزدجردی بناء علی انه وقع بعد زمان النبی صلی الله علیه وآله واکمال الدین وان
مثل ذلک فی حکم المبتدعات الغیر المعتبرة فی الشرع بکون النیروز المذکور قبل فرضه بینهم
المذکور المضبوط عند المنجمین بقدر الایام الساقطة وعلی کل من الاحتمالین یتقدم
فی کل اربع سنین بیوم علی الیوم المطابق له من ایام الشهور الجلالیة ویتاخر فی کل
سنة باحد عشر یوما غالبا وبعشرة ایام فی سنی کبایس العرب عما کان موافقا
له من ایام الشهور العربیة وایضا یتاخر فی کل سنة بیوم عما کان مطابقا له
من ایام الاسبوع دائما فظهر من هذا التصویر ان ما اشتهر من مطابقة نیروزهم
لیوم انتقال الخلافة الصوریة ایضا الی امیر المؤمنین علیه السلم بعد قتل عثمان
کمطابقته لیوم الغدیر ان کان مستندا الی نص کما قیل یؤید الاحتمال الاول
فان کلا من الواقعتین کان فی اواخر شهر ذی الحجة الحرام وبینهما خمس وعشرون
سنة ولا یمکن ان یتفق مثل ذلک بدون اسقاط الاف ونیف وثلثین سنة
فالنص علی کون کل من الیومین مطابقا للنیروز هو فی حکم النص علی اعتبار
الاسقاط المذکور وایضا ثبوت الواقعتین المذکورتین فی النیروزین
اوضح الدلائل علی بطلان کون المراد به یوم نزول الشمس برج الحمل لان اتفاق
نیروزین بهذا المعنی فی شهر من الشهور العربیة بفاصلة المدة المذکورة
غیر ممکن قطعا فمن استدل بثبوت الواقعتین المذکورتین فی النیروز علی کون
المراد به الاعتدال الربیعی فقد جعل ما یدل صریحا علی بطلان شیء دلیلا علی صحته
ومن اعجب العقلاء فی هذا المقام عدم التفات احد الی ما هو موضح الاشکال فی
الروایتین فضلا عن حله وتقریر الاشکال ان وقوع النیروز بای تفسیر کان فی التواریخ

الروم وفی کل اربع او خمس
سنین بیوم کما کان
مطابقا له من ایام

انتقال الخلافة

الماضیة المذکورة فی الروایتین المضبوطة عند المورخین سنة وشهرا ویوما
کیوم المبعث وفتح مکة ونص الغدیر غیر ممکن لعدم جواز اجتماع اثنین منها
فی ذلک فضلا عن الجمیع لان المبعث کان قبل الهجرة بقریب من ثلث عشرة سنة
وفتح مکة فی السنة الثامنة من الهجرة ونص الغدیر فی العاشرة منها فکان وضع
الاول بالنسبة الی کل من الاخیرین یقتضی ان تکون الفاصلة بین النیروزین
الواقعین فیهما بحسب الشهور العربیة اکثر من سبعة اشهر ووضع احد الاخیرین
بالنسبة الی الاخر یقتضی ان تکون الفاصلة اقل من شهر مع ان الاول کان فی اواخر
رجب والثانی فی اواخر شهر رمضان والثالث فی اواخر ذی الحجة والوجه فی حل
هذا الاشکال ان یقال من السنة التاسعة عشر من مبعثه صلی الله علیه وآله التی وقع
فیها قتل پرویز من ملوک العجم الی اخر زمانه صلی الله علیه وآله اتفق جلوس ثلثة
من ملوک العجم هم شیرویه واردشیر وپوران دخت وکان الاول ان قبل فتح
مکة والاخیر بعده فیمکن اسقاط کل منهم برهة مما مضی من السنة عند جلوسه
کما هو عادتهم المستمرة فکان ذلک منشأ لهذا الاختلاف فهذا ایضا دلیل اول
اخری مستنبطة من الروایتین المذکورتین علی بطلان کون المراد بالنیروز
المعتبر شرعا هو الاعتدال الربیعی فانه علی ذلک لا یمکن تصحیح التواریخ المذکورة
فیهما اصلا وکذا حال سائر ما مر من تفاسیره سوی اول فروردین منضبط ان المراد
به اول فروردین کما هو المطلوب وبالله التوفیق **الفائدة الثالثة** ان یوم
مولود نبینا صلی الله علیه وآله باتفاق الخواص والعوام من الایام المشرفة العظمة
وروی عن ائمتنا علیهم السلم فیه استحباب الغسل والصیام والتصدق ولا

تحقیق مولد النبی ص بطریق
لم یسبقنا الیه احد

خلاف فی کون ذلک الیوم من ایام شهر ربیع الاول فی عام الفیل قبل الهجرة بثلث
وخمسین سنة وانما الخلاف فی تعیین ای یوم من الشهر المذکور ولکن علماء الامامیة
رضوان الله علیهم متفقون علی کونه غیر خارج من الثانی عشر والسابع عشر
والاول مطابق لما ذکره ثقة الاسلام نور الله مرقده فی الکافی بقوله ولد النبی
صلی الله علیه وآله لاثنتی عشرة لیلة مضت من شهر ربیع الاول فی عام الفیل
یوم الجمعة مع الزوال وروی ایضا عند طلوع الفجر قبل ان یبعث باربعین
سنة انتهی والثانی موافق لما نقله الشیخ المفید عطر الله مضجعه فی المقنعة
بقوله ولد بمکة یوم الجمعة السابع عشر من شهر ربیع الاول فی عام الفیل
وصدع بالرسالة فی یوم السابع والعشرین من رجب وله یومئذ اربعون
سنة انتهی ولما کان رئیس الطائفة رحمه الله تبع فی ذلک استاده المفید
ومصباحه هو المدار علیه بین الشیعة فی النوافل والادعیة شاع العمل
بالقول الثانی المذکور فیه فی اکثر بلاد العجم ولکن العمل بالاول مستمر
من قدیم الایام فی مکة والمدینة مولده ومهاجره صلی الله علیه وآله و
بالجملة التامل فی هذا المبحث من المهمات الدینیة لابتناء صحة العبادات المذکورة
علی تعیینه وقد کتبنا سابقا رسالة مفصلة لتحقیق هذا المطلوب من
المدرک الذی لم یسبقنا الیه احد فاقمنا فیها حجة بل حججا واضحة علی صحة
ما ذکره ثقة الاسلام قدس سره وملخصها ان الشیخین القدوتین لسائر
علماء الامامیة رحمهم الله فی ذلک متفقان علی کون مولده صلی الله علیه و
آله فی یوم الجمعة وهذا الاتفاق منهما سیما اذا لم نر فی الطائفة المحقة مخالفا

له مع انضمام سایر الاتفاقیات حاکم فی هذه المادة المختلف فیها بیانه اولا ان وفاته
صلی الله علیه وآله فی یوم الجمعة وهذا الاتفاق منهما سیما الاثنین باتفاق
هذین القدوتین بل باتفاق جمیع الشیعة بل جمیع الامة وکان اما للیلتین
بقیتا من شهر صفر کما فی المقنعة او فی الثانی عشر من شهر ربیع الاول کما فی الکافی
وعلی کل تقدیر یکون لا محالة غرة ربیع الاول فی السنة الحادیة عشر من هجرته
الموافقة لوفاته صلی الله علیه وآله مطابقة لیوم الخمیس ویلزم منه بالبرهان
الحسابی ان یکون غرة ربیع الاول فی سنة المولد یوم الاثنین او یوم الثلثاء
اذ بین غرتی هذین الربیعین ثلث وستون سنة قمریة بلا زیادة ولا نقصان
لعدم الخلاف فی مدة عمره صلی الله علیه وآله ثلث وعشرون او اربع وعشرون
منها ذات کبیسة والباقیة خالیة عنها کما یدل علیه الضوابط السابعة وبعد
طرح الاسبوعات التامة من کل سنة یبقی من ذوات الکبایس خمسة ایام ومن
غیرها اربعة ایام وهذا ظاهر فیجتمع من بقایا اسبوعات تلک السنتین مائتان
وخمسة وسبعون او ستة وتسعون یوما والباقی منها بعد طرح سبعة سبعة اثنان
او ثلثة فیلزم من ذلک ان تکون غرة ربیع المولد یوما من الاسبوع مقدما علی
یوم غرة ربیع الوفاة باثنین او ثلثة وکان هذا یوم الخمیس فکان ذلک یوم الاثنین
او الثلثاء کما ذکرنا وکونه یوم الثلثاء ساقط بالاتفاق لعدم امکان مطابقة
الثانی عشر ولا السابع عشر علی تقدیره لیوم الجمعة فتعین یوم الاثنین فیصادف
الثانی عشر دون السابع عشر وهو المطلوب وثانیا ان وفات العسکری وانتقال
الامر الی صاحب الزمان صلوات الله علیهما باتفاق هذین القدوتین کما

التردید [illegible]

من الكافي والارشاد المفيد كان في يوم الجمعة ثامن شهر ربيع الاول سنة ستين
ومائتين من الهجرة فكانت غرة الشهر المذكور ايضا يوم الجمعة وما بين غرة هذا
الربيع وربيع المولد ثلثمائة واثنتا عشرة سنة كاملة فيظهر بالحساب الذي مر
تقريره ان بقايا اسبوعات ايام تلك السنين اربعة او خمسة ايام فتكون غرة ربيع
المولد مقدما على الجمعة بمثلها فيكون يوم الاثنين او يوم الاحد والثاني ساقط
بالاتفاق والاول مستلزم للمطلوب وثالثا ان غرة محرم الحرام لسنة الهجرة
مضبوطة عند اهل الهيئة والحساب بانها كانت يوم الخميس بحسب الحساب ويوم
الجمعة باعتبار روية الهلال كما هو مذكور في التحفة والزيج الجديد وكذا غرة رجب
المرجب سنة البعثة مضبوطة بانها كانت يوم الاثنين كما يظهر مما رواه الشيخ
رحمه الله في المصباح من ان المبعث كان في يوم السبت ولم اطلع على خلاف فيه فيستفاد
من هذين الضبطين ايضا دليلان اخران على خلاف هذا المطلوب ورابعا
ان غرة ربيع الاول فيما نحن فيه من الزمان سنة ثمان وثمانين والف من الهجرة ١٠٨٨
كان يوم الثلثا بلا اشتباه وقد مضى حينئذ من غرة ربيع المولد الف ومائة واربعون
سنة ومن المقررات الحسابية المعلومة لاهل الخبرة ان في كل مائتين وعشرة سنين
يعود وضع الايام الاسابيع مع ايام الشهور العربية الى ما كان ففي الف وخمسين
سنة يتم العود المذكور خمس مرات فيكفي لنا النظر في تتمتها وهي تسعون سنة
ثلث وثلثون منها ذات كبيسة وسبع وخمسون بلا كبيسة وقد عرفت ان
الباقي من اسبوعات كل من الاولى خمسة ومن الثانية اربعة فمجموع البقايا ثلثمائة
وثلث وتسعون يوما واذا طرحناه سبعة سبعة يبقى واحد فظهر ان يوم غرة

مضى ثلث وخمسون سنة قبل الهجرة والف وثمانون ... بعد ... بلا اشتباه منه

ربيع المولد مقدم على يوم غرة ربيعنا بيوم وهذا كان يوم الثلثا فذلك يكون يوم
الاثنين وهو يستلزم المطلوب كما مر فان قيل ذكر الشيخ في المصباح وغيره رواية مشتملة
على تفسير المولد بالسابع عشر قلنا لكونها منافية لمقتضى هذه الدلايل الحسابية الغير
المشكوك فيها بل معارضة لما رواه ايضا في المصباح من موافقة المبعث ليوم السبت لعدم
امكان اجتماعهما على ما مر فينبغي حملها على ان لا يكون التفسير المذكور من كلام الامام
بل من كلام بعض الرواة لازالة الابهام عنها على حسب اعتقاده ومثل ذلك ليس بعزيز
في الروايات فان قلت في مولده صلى الله عليه واله اقوال اخر فكيف يتعين الثاني
عشر بمحض مساعدة الدلايل الحسابية له دون السابع عشر فلعل تلك الدلايل توافق
لبعضها ايضا قلنا قد مر في مباحث الاجماع اثبات حجية اجماع الامامية رضوان الله
عليهم ومعلوم بالتتبع انهم مجمعون على ان مولده صلى الله عليه واله كان يوم
الجمعة وعلى انه غير خارج عن الثاني عشر والسابع عشر فكل من الاقوال
الاخر مخالف لا اقل لاحد الاجماعين وهذا كاف لبطلانه على ان بعضها كالقول
بالثاني وبالعاشر مع كونه مخالفا لهما مناقض لقولهم ايضا في كونه يوم الاثنين
ووجه الجميع ظاهر فتامل فانه تم ثم اذا اتقنت هذا المسلك الذي تفطنا به لتمييز
متشابهات التواريخ يتبين لك الحق بعونه تعالى في كثير مما وقع الخلاف فيه
فمن ذلك ان الامة بعد اتفاقهم على وقوع هجرة نبينا محمد صلى الله عليه
واله من مكة الى المدينة في السنة الرابعة عشر من البعث اختلفوا في
شهرها ويومها بالنسبة الى الشهر وبالنسبة الى الاسبوع فقيل يوم الاثنين
السادس والعشرون من صفر وقيل ليلة الاثنين السابع والعشرين منه

بالثامن مخالف لكلا الاجماعين وبعضها كالقول

تحقيق هجرة النبي صلى الله عليه واله بحسب الشهر واليوم

وقيل يوم الخميس اول ربيع الاول وقيل يوم الثلثاء منه وقيل يوم الاثنين
بدون ذكر شهرها وقيل اول ربيع الاول بدون ذكر يومه وقيل الرابع منه
وقيل العاشر منه كذلك فهذه اقوال ثمانية ولما عرفنا ما مر من مطابقة
غرة المحرم سنة الهجرة ليوم الخميس او الجمعة واطلعنا على سائر التواريخ
المعلومة ومن جملتها ان غرة ربيع المولد يوم الاثنين وان بينها وبين غرة
ربيع الهجرة ثلث وخمسون سنة ووجدناها مشتملة على اسابيع تامة بلا كسر
ومستلزمة لموافقة غرتيهما يوما حصل لنا بتلك المعارف العلم بتهافت
القولين الاولين لعدم موافقة السادس والعشرين ولا السابع والعشرين
من صفر ليوم الاثنين وكذا بتهافت القول الثالث والرابع لعدم مطابقة اول
ربيع الاول للخميس ولا الثامن منه للثلثاء ثم نعلم بارتفاع احتمال الثلثاء
والخميس من البين تعين الاثنين موافقا للقول الخامس المروي عن ابن عباس
بل عن رسول الله صلى الله عليه وآله ثم بتعينه ببطلان القولين الاخيرين
لتنافيهما معه ثم ببطلانهما تعين اول ربيع الاول موافقا للقول السادس المنقول
عن الشيخ المفيد رحمه الله فتبين لنا ان هجرته صلى الله عليه وآله كانت في
يوم الاثنين اول ربيع الاول والحمد لله ثم بعد هذا التحقيق اذا نظرنا
في تاريخ وصوله صلى الله عليه وآله الى المدينة واختلاف القوم فيه فقيل
لهلال ربيع الاول وقيل لليلتين خلتا منه وقيل لاثنتي عشرة مضت منه
عرفنا بطلان القولين الاولين من طريق العادة فتعين القول الاخير
الذي ذهب اليه المفيد رحمه الله في حدائق الرياض وقد نقل ابن الجوزي

تحقيق تاريخ وصوله الى المدينة

في تلقيحه عن ابن سعد انه هو المجمع عليه ثم بتعينه عرفنا ان ما نقل ابن
الجوزي عن ابن عباس وغيره وادعى صاحب روضة الصفا اتفاق ائمة الاخبار
عليه من مصادفة يوم وصوله الى المدينة ليوم الاثنين لا غيره باطل لعدم
امكان اتفاق الاول والثاني عشر من شهر في يوم فيكون وصوله صلى الله عليه
وآله يوم الجمعة فظهر ايضا فساد ما نقل عن عروة انه مكث بقبا ثلث ليال
ثم ركب يوم الجمعة فالمعتمد هو ما نقل عن الزهري انه صلى الله عليه وآله
نزل في بيت عمرو بن عوف بقبا فاقام به بضعة عشر ليلة فانه موافق لما هو
مذكور في روضة الكافي في حديث طويل مروي عن سعيد بن المسيب عن
علي بن الحسين عليهما السلم في ذكر اسلام علي عليه السلم وموضع الحاجة منه قوله
عليه السلم حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله الى المدينة وخلف عليا عليه السلم
في امور لم يكن يقوم بها احد غيره وكان خروج رسول الله صلى الله عليه وآله
من مكة في اول يوم من ربيع الاول وذلك يوم الخميس من سنة ثلث عشرة
من المبعث وقدم المدينة لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول مع
زوال الشمس فنزل بقبا فصلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين ثم لم يزل
مقيما ينتظر عليا عليه السلم يصلي الخمس صلوات ركعتين ركعتين وكان نازلا
على عمرو بن عوف فاقام عندهم بضعة عشر يوما يقولون له اتقيم عندنا
فنتخذ لك منزلا ومسجدا فيقول لا اني انتظر علي بن ابي طالب وقد امرته
ان يلحقني ولست مستوطنا منزلا حتى يقدم علي وما اسرعه ان شاء الله تعالى
فقدم علي عليه السلم والنبي صلى الله عليه وآله في بيت عمرو بن عوف فنزل معه ثم

ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما قدم علي عليه السلام نحول من قبا الى بني سالم
بن عوف وعلي عليه السلام معه يوم الجمعة مع طلوع الشمس فخط لهم مسجدا و
نصب قبلته فصلى بهم فيه الجمعة ركعتين وخطب خطبتين ثم راح من يومه
الى المدينة على ناقته التي كان قدم عليها وعلي عليه السلام معه لا يفارقه يمشي
بمشيه الحديث ولا يخفى ان فيه اشكالين احدهما في قوله وذلك يوم
الخميس لما عرفت ان اوله ربيع الاول في سنة الهجرة يوم الاثنين والاخر في
قوله من سنة ثلث عشرة من المبعث لما عرفت ايضا من الاتفاق على كونه
في السنة الرابعة عشر منه ويمكن توجيه الاول بان ذلك ليس اشارة الى اول
يوم ولا الى خروج رسول الله كما يتبادر الى الاذهان بل الى التخليف المذكور
قبلهما ولعل هذا اقرب الى ذلك لفظا لكونه ابعد ومعنى لما نقل انه صلى الله عليه
وآله توقف بعد خروجه من مكة في الغار المشهور ثلثة ايام وكان علي عليه السلام
يصل اليه فيه سرا فالظاهر ان تخليفه فيها او وصى اليه من اموره كان عند
ارتحاله عنه فتدبر وتوجيه الثاني بان الاتفاق على كونها في الرابعة عشر مبني
على ان المبعث كان في رجب ومبدا السنة عند العرب هو المحرم فلا بعد المحرم
الى رجب من جملة السنة الثالثة عشر من المبعث وان كان معدودا عندهم
من الرابعة عشر باعتبار مبدا السنة فهما متوافقان معنى والمخالفة انما هي
في اللفظ فقط فتامل ومن ذلك اختلاف القوم بعد اتفاقهم على وقوع نص
غدير خم في ثامن عشر ذي الحجة من السنة العاشرة الهجرية في خصوص يوم
الاسبوعي فنقل عن ابن مردويه وعن اخطب الخطباء في كتاب المناقب روايا

عن ابي سعيد الخدري انه كان يوم الخميس وقال البعض من الشيعة انه كان يوم الجمعة وما
نقل في حبيب السير من اتفاق المؤرخين على ان يوم عرفة في حجة الوداع كان مطابقا
ليوم الجمعة مقتضى للقول منهم بكونه يوم الاحد وكذا ما يتوهم مما في كتاب الحجة من
الكافي في اثناء رواية ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال بعد بيان نزول
الصلوة والزكوة والصوم والحج ثم نزلت الولاية وانما اتاه ذلك يوم الجمعة بعرفة
انزل الله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم الحديث وكونه توهما لانه لا يصح ان يكون
المراد بلفظ عرفة ههنا يوم عرفة لمكان الباء ولا الموقف لان اسم عرفات و
عرفة عليه شبيه مولد كما في الصحاح والقاموس فانهما مستعملة فيه في كثير من روايات
كتاب الحج من الكافي والفقيه بل التظافر الروايات من اهل البيت عليهم السلام بان
نزولها ما بين مكة والمدينة بعد الانصراف من حجة الوداع موافقا لما نقل في مجمع
البيان عن الربيع بن انس اما قبل وصول الى غدير خم كما روى في مجمع البيان وغيره عن
ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام موافقا لما رواه المخالفون عن ابي سعيد الخدري
ووجه الجمع حمل النزول في الاول على تمهيد ما ينزل او في الثاني على اقامة ما نزل
بالتبليغ فلو كان هذا اللفظ ههنا من كلام الامام عليه السلام لاحتمل ان يكون عرفة
بالفتح اذ هي كما في القاموس اسم لثلثة عشر موضعا فلا يبعد ان يكون احدها
قريبا من غدير خم هذا ولكن التحقيق ان ليس شيء من هذه الايام الثلثة
موافقا للتواريخ المضبوطة المعلومة مع اختلافها بالنسبة اليه قربا وبعدا
فان اقربها منه غرة صفر من السنة الحادية عشرة من الهجرة سنة وفاة النبي صلى الله
عليه وآله كما ظهر مما مر كانت مطابقة للثلثا فكانت غرة المحرم فيها موافقة للاحد
وهي م

او الاثنين فكانت غرة ذي الحجة من السنة السابعة العاشرة من الهجرة غير خارجة
عن الجمعة والسبت والاحد فكان الثامن عشر منه لا يخلو من الاثنين والثلثا
والاربعاء وان ابعدها عن غرة ذي الحجة من سنة سبع وثمانين والف قبيل
ما نحن فيه من الزمان وهي كانت يوم الخميس بحسب الحساب والرؤية جميعا
بلا اشتباه وغرة ذي الحجة من السنة العاشرة مقدمة عليها بالف وسبع وسبعين
سنة تامة بطريق الحساب الذي مر بيانه يكون الباقي منها بعد طرح اسبوعاتها
سنة فتكون مطابقة للجمعة فكان ثامن عشرة مصادفا ليوم الاثنين فيكذب
كل من هذين التاريخين المعلومين على خلاف كل من الاقوال الثلثة ويكذب
جميعا على تعيين رابع هو يوم الاثنين ويطابقه ايضا ما ضبطه ابن الجوزي
في التلقيح من ان قتل عثمان كان في يوم الجمعة لثمان عشرة خلت من ذي الحجة سنة خمس
وثلثين فان ما بينهما خمس وعشرون سنة كاملة والباقي بعد طرح اسبوعاتها
اربعة فاذا كان هذا يوم الجمعة فكان ذلك مقدما عليه باربعة ايام فكان يوم الاثنين
ويوافقه ايضا ما ضبطه الطبري في تاريخه من اول جمعة صلى علي عليه السلم بالناس و
خطب بهم بعد قتل عثمان كان مطابقا للخامس والعشرين من ذي الحجة كما لا يخفى
فان قلت الصدوق رحمه الله في باب فضل الجمعة وفضلها من كتاب من لا
يحضره الفقيه قال وروي انه ما طلعت الشمس في يوم افضل من يوم الجمعة
وكان اليوم الذي نصب فيه رسول الله صلى الله عليه واله امير المؤمنين عليه السلم
بغدير خم يوم الجمعة الحديث قلنا اولا ان دابه رحمه الله في هذا الكتاب انه يذكر
ما لم يعتمد عليه من الروايات بهذا السياق وثانيا ان قوله وكان اليوم الذي يجوز

تاويلها في الحديث المذكور في الفقيه ويوم الغدير

ان يكون

ان يكون من عبارة الراوي او من عبارته على طبق طريقته في هذا الكتاب من ادراج
كلامه كثيرا بين الاحاديث بدون علامة فاصلة بينهما ويؤيدهما ان مثل هذا
هذا الحديث مروي في التهذيب والكافي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم بدون
هذه التتمة وفي الكافي ايضا عن ابرهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن ابي جعفر او
او ابي عبد الله عليهما السلم مع تتمة اخرى قال ما طلعت الشمس بيوم افضل من
من يوم الجمعة وان كلام الطير فيه اذا لقي بعضها بعضا سلام سلام يوم صالح
الحديث وثالثا انه يمكن ان يوجه فيحمل اليوم الذي نصب فيه على اليوم الذي
نزل فيه الامر بالنصب المذكور او على اليوم المقدر فيه ذلك وهو يوم الميثاق
او يقال افاد عليه السلم احدهما هذين المعنيين بلفظ اخر فنقله بعض الرواة بهذا
اللفظ على طبق وهمه فيطابق على الاول ما مر من رواية ابي الجارود وعلى الثاني
ما روي في الباب المذكور من الكافي والتهذيب عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلم
قال قال له رجل كيف سميت الجمعة قال ان الله عز وجل جمع فيها خلقه لولاية محمد
صلى الله عليه واله ووصيه في الميثاق فسماه يوم الجمعة لجمعه فيه خلقه الحديث
فتامل ومن ذلك انهم بعد اتفاقهم على وقوع الواقعة العظمى بكربلا في العاشر
من المحرم سنة احدى وستين من الهجرة اختلفوا في يومه الاسبوعي فقيل
كان يوم الجمعة وقيل يوم السبت وقيل يوم الاثنين والتواريخ المضبوطة
المعلومة لا يوافق شيئا منها فان اقربها اليها يوم الغدير في السنة العاشرة
وكونها مطابقة للاثنين على ما مر مستلزم لعدم خروج غرة المحرم في الحادية
عشر عن السبت والاحد وما بين المحرمين خمسون سنة تامة والباقي من

تعيين يوم العاشورا

اسبوعاتها واحد ويحتمل اثنين ايضا من جهة زيادة الكبايس لو فرضنا مثلا
مبدا الخمسين المذكورة مطابقا لخامس الثلثين المعتبر فيهما الكبايس الاحدى
عشرة كما لا يخفى على اهل الخبرة فيلزم ان يكون غرة المحرم في سنة احدى وستين
مؤخرة عن السبت او الاحد بواحد او اثنين فيكون موافقا للاحد او الاثنين
او الثلثا فعاشره لا يخرج عن الثلثا والاربعا والخميس وايضا التواريخ
المذكورة عينها غرة المحرم فيما نحن فيه من السنة الثامنة والثمانين بعد
الالف وهي كما ثبت بالحساب والرؤية جميعا بلا اشتباه كانت يوم الجمعة
وما بين ذينك المحرمين الف وسبع وعشرون سنة فاذا اسقطنا عنها
ثمانمائة واربعين اربع دورات تامة كل منها مائتان وعشرة سنين على ما
مر وجد يبقى مائة وسبع وثمانون سنة والباقي من اسبوعاتها خمسة
مع احتمال اربعة ايضا من جهة نقصان الكبايس لو فرضنا مثلا مبدا
المدة المذكورة مطابقا لثالث الثلثين المذكور فيلزم ان يكون غرة ذلك
المحرم مقدمة على غرة محرم سنتنا بخمسة او اربعة فكانت يوم الاحد او
الاثنين فعاشره لا يخرج من الثلثا والاربعا وساير التواريخ المعلومة
ايضا دالة على مثل ما دل عليه هذان التاريخان من حال الاقوال المذكورة
بالنسبة الى الضوابط الحسابية فان قلت القول الاخير مضبوط في الكافي
الثاني في ارشاد المفيد على التعيين والثلثة في مقنعة على التردد وبالجملة
القدر المشترك بينهما هو ما اتفق عليه الشيخان الجليلان قلنا اتفاقهما بل
نقل كل منهما مقبول ما لم يظهر في خلافه ما لا يعتريه الشك والشبهة زوالها

مع ذلك فالعذر واضح وباب التاويل مفتوح والله اعلم بحقايق الامور
ومن ذلك ان ابن ادريس رحمه الله في سرائره بعد ذكر فضيلة ايام ذي الحجة و
ما وقع فيها قال وفي اليوم السادس والعشرين منه سنة ثلث وعشرين من
الهجرة طعن عمر بن الخطاب فينبغي للانسان ان يصوم هذه الايام فان فيها
فضلا كثيرا وثوابا جزيلا وقد تلبس على بعض اصحابنا يوم قبض عمر بن الخطاب
فيظن انه اليوم التاسع من ربيع الاول وهذا خطا من قائله باجماع
اهل التواريخ والسير وقد حقق ذلك شيخنا المفيد في كتاب التواريخ وذهب
الى ما قلناه انتهى ثم ان صاحب كتاب انيس العابدين علي بن طيفور الكفعمي في
ذكر اعمال ايام ربيع الاول قال وتاسعه روى فيه صاحب مسار الشيعة
ان من انفق شيئا فيه غفر له ويستحب فيه اطعام الاخوان وتطييبهم والتوسعة
في النفقة ولبس الجديد والشكر والعبادة وهو يوم نفي الهموم وروي انه ليس
فيه صوم وجمهور الشيعة يزعمون ان فيه قتل عمر بن الخطاب وليس بصحيح
ثم ذكر مضمون السرائر وكتاب التواريخ ثم قال وانما قتل عمر يوم الاثنين لاربع
ليال بقين من ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة نص على ذلك صاحب
الغرة وصاحب المعجم وصاحب الطبقات وصاحب كتاب مسار الشيعة وابن
طاوس بل الاجماع حاصل من الشيعة والسنة على ذلك انتهى وفيه ان اليوم
المذكور لا يمكن كونه موافقا ليوم الاثنين بل الضوابط الحسابية على نحو
ما مر تدل على انه غير خارج عن الثلثا والاربعا فالقول بهما مشتمل على
التهافت الفائدة الرابعة ان في كتاب الصوم من الكافي عن السياري

من ذي الحجة من السنة المذكورة

انه قال كتب محمد بن الفرج الى العسكرى عليه السلام يسأله عما روى فى الحساب فى
الصوم وعن ابائك فى عد خمسة ايام بين اول السنة الماضية والسنة التى
تاتى فكتب صحيح ولكن عد فى كل اربع سنين خمسا وفى السنة الخامسة ستا
فيما بين الاولى والحادث وماسوى ذلك فانما هو خمسة خمسة قال السيارى
وهذه من جهة الكبيسة قال وقد حسبه اصحابنا فوجدوه صحيحا قال وكتب
اليه محمد بن الفرج فى سنة ثمان وثلثين ومائتين هذا الحساب لا يتهيأ
لكل انسان يعمل عليه انما هو لمن يعرف السنين ومن يعلم متى سنة الكبيسة
ثم يصح له هلال شهر رمضان اول ليلة فاذا صح له الهلال لليلته وعرف
السنين صح له ذلك ان شاء الله تعالى انتهى المراد بالعسكرى هنا هو على بن
محمد بن على الهادى عليه السلام بدلالة التاريخ وهذا الكلام مشتمل على اربع
مراتب الاول سؤال محمد بن الفرج الثانى جواب الامام عليه السلام الثالث
توضيح السيارى الرابع تحقيق ثقة الاسلام قدس سره وتبيين المرام
فى هذه المراتب يحتاج الى تمهيد مقدمة هى ان سنى الكبايس الاحدى عشرة
المشتمل عليها كل ثلثين سنة مرتبة فى عرف اهل الحساب على ترتيب خاص
ترفع كل واحدة من ثلث منها انما هى بعد مضى واحدة من غيرها وكل من الثمانية الباقية
بعد اثنتين فيترتب على ما دبروه امران عدم توالى سنتين من ذوات الكبايس
وعدم توالى ثلث سنين من غيرها فقط والوجه فى الترتيب المذكور اصطلاحهم
على اعتبار الكسر الزائد على الايام الصحيحة السنة عند بلوغه نصف يوم
فما فوق او اكثر يوما تاما فى اخر السنة واستيناف السنة الاخرى بعده سواء

مبداء الشهر بحسب امكان روية هلاله ام لا فلم يراعوا فى حسابهم الاهلة اصلا
ولما جعلت الاهلة فى الشريعة القديمة مواقيت للصوم والحج وغيرهما صار
لا محالة اعتبار الشارع لمبادى السنين مغاير الاعتبارهم فربما كان مبداء
اعتبر من الشهور راس السنة كشهر رمضان او المحرم بحسب عرف اهل الحساب يوم السبت
مثلا وبحسب روية الهلال يوم الاحد فكان السبت شرعا ملحقا بالسنة الماضية وعرفا
بالاتية فكانت الماضية سنة الكبيسة شرعا لا عرفا والاتية على خلافها وهذا
الاعتبار بين اهل الشرع وان لم يقدح فى عدم جواز توالى سنين من غيرها ذوات
الكبايس ولكن يقدح فى عدم جواز توالى سنتين من غيرها وتصويره انا اذا فرضنا
وقوع ما يعبر عنه المنجمون بخروج الشعاع فى مبدا شهر من سنة مقدما على ليلة
السبت بقدر ساعة ولا مثلا لكان اللازم من قدر السنة القمرية وقوعه فى مبدا
هذا الشهر من السنة الثانية بعد غروب ليلة الاربعاء بسبع ساعات وثمان وعشرين
دقيقة ومن السنة الثالثة قبل غروب ليلة الاثنين بثمانى ساعات ومن
الرابعة بعد غروب ليلة الجمعة بثمان واربعين دقيقة ومن الخامسة
بعد غروب ليلة الثلثاء بتسع ساعات وست وثلثين دقيقة فيمكن عدم روية
هلال الاول ليلة السبت من دون مانع ظاهر لاقتضاء بعض اوضاع
القمر بالنسبة الى الشمس من جهة العرض او غيره كما لا يخفى على اهل الخبرة
والتجربة فيلحق السبت شرعا بالسنة السابقة عليه فهى سنة الكبيسة وتتعين
الاحد لمبداية هذه السنة ثم يتعين الخميس لمبداية ثانيتها والاثنين
لثالثتها قطعا ثم يحتمل تعين الجمعة لرابعتها لامكان الروية فى ليلتها باقتضاء

بعض الاوضاع ويدل عليه التجربة ايضا ثم يتعين الاربع للخامسة منها قطعا
لظهور عدم امكان الرؤية ليلة الثلث عادة ففي الاربعة الاولى من هذه السنين
الخمسة يتعين الخامس من اوليها لثانيها ومن ثانيتها لثالثها ومن ثالثتها
لرابعتها واما في الخامسة فيتعين لابتدائها السادس من مبداء الرابعة لا الخامس
فيلحق الخامس بالرابعة فتكون هي بمنزلة الكبيسة فتحققت بين تينك
الكبيسين ثلث سنين متوالية من غيرها وهو المطلوب فبعد هذا التمهيد نقول
اما السؤال فهو مبني على ما اختاره فقهاء زماننا من جواز المستفادة من
ظواهر الروايات الدالة على ان المدار فيه على رؤية الهلال وعدمها واما الجواب
فحاصله تصديق رواية الحساب مع نوع اشعار في ضمن امر السائل بعلية التحديد
الخاص فيه الى ان مثل تلك الاحكام ليست بقوانين كلية دائمة بل انما هو تعليم طريق
الاحتياط في صوم رمضان بالكف عن افطار يوم الشك الى ان يزول الشك بحصول
العلم العادي بخلافها ولا يزول الشك الى ان يزول الشك عنده ونوع الاشتباه
في عدة سنين الا بمعاينة ذلك ثلث سنين بناء على ما قدمنا بيانه فمعنى
قوله عليه السلام في كل اربع سنين سهو لا انه في كل اربع يتحقق هلال اوليها
دون البواقي يتعين الخامس من اوليها الثانية وهكذا الى الرابعة دون
ما فوقها لزوال الشك بحصول العلم بخلافها حينئذ من طريق العادة واما
التوضيح فهو مبني على ان السائل لما استشعر بابتناء التحديد المذكور على
اعتبار الكبيسة اذ لولاه لكان وجوب صوم الخامس من الماضية كليا دائميا
كما لا يخفى افادة اولا ثم ايده بظهور صحة هذا الحد المخصوص من جهة ما عند

جواز بناء الصوم على الحساب المروي عن بانه عليهم السلم وعدم صحة

اهل الخبرة والحساب من اصحابه ثم لما استشعر بندرة وقوع الصورة المذكورة في
استنبط من امر الامام عليه السلام محمد بن الفرج بذلك اتفاق هذه الصورة في زمان الحكم
بناء على انه لولا ذلك لكان ينبغي للامام العارف بحقيقتها كما هي ان يامره بما هو
مطابق للواقع للفرق بين بيان الضابطة الكلية الشاملة لعامة المكلفين
عند اشتباههم وبين الامر لشخص مخصوص في زمان معين بطريق العمل
ضبط تاريخ المكاتبة كي ينتفع به اهل الخبرة بعدة ذلك الزمان في حسابهم في
اقل ما يتصور في الانتفاع ان يعلموا به ان حكم الاربع التي بعد تلك الاربع
متصلة بها بل غيرها ايضا الى ثلثين سنة على خلافه لعدم امكان تكرر مثلها
في مثل هذا الزمان عادة واما تحقيق ثقة الاسلام قدس سره فهو مبني على
انه لما راى ههنا امكان توهم ان مقتضى الكبيسة موافق لهذا النسق من
العدد فيجوز ان يعمل عليه دائما مع انه خلاف الواقع فان الصورة المذكورة
احتمال نادر قلما يتفق مثلها افاد ان حساب الكبيسة لعدم انضباطه
بامثال ذلك انضباطا ينتفع به دائما لا ينبغي للانسان على وجه يجوز ان
يتكل عليه على طبقه بل ينبغي ان يعرف السنين الخ وحاصله ان العارف به
كما هو يتمكن غالبا بمساعدته عند الاشتباه لتحصيل العلم العادي بمبدأ
شهر رمضان بل بمبداء كل شهر اذا تعين عنده مبداء مثلا في بعض
السنين الماضية فان صح له هلال رمضان مثلا في السنة الماضية ليلة
الجمعة علم باستعانة معرفة اصل قدر السنين ان في السنة الاتية المتصلة
بها لا يخرج مبدا هذا الشهر عن الثلث والاربعاء لعدم امكان نقصان

قدرها عن ثلثمائة واربعة وخمسون يوما ولا زيادة عليه الا يوم في سنة الكبيسة
فاذا عرف مع ذلك ان السنة السابقة على تلك الماضية كانت من ذوات الكبايس
عرف باستحالة معرفة عدم امكان توالي الكبيستين تعين يوم الثلثاء وان اذا
عرف اتفاق توالي سنتين من غير ذوات الكبيسة قبل تلك الماضية عرف بعدم امكان
توالي اكثر منها تعين يوم الاربعاء وعلى هذا القياس والضابط في الجميع حصول
العلم بحقيقة الحال من امثال تلك المعارف فانها من اقوى ما يتكل عليه في هذا
الباب اتفاقا فلا ريب كشهادة العدلين والشياع فضلا عما ذهب اليه بعض
الفقهاء كسلار رحمه الله من قبول الشاهد الواحد في رؤية هلال شهر رمضان
وعما ذهب اليه بعض اخر كالصدوق رحمه الله من التعويل على بعض الامارات
المروية كغيبة الهلال قبل الشفق او بعده فان الاولى يكون لليلة والثانية
لليلتين وكتطوقه فانه يكون لليلتين وكرؤية ظل الراس فيه فانه لثلث
ليال وعما نص السيد المرتضى قدس سره في المسائل الناصرية على صحته وعلى
موافقته لمذهب الامامية موافقا لما روي في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم
انه قال اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا راه بعد الزوال
فهو لليلة المستقبلة وعما مال اليه جمع من انواع الحساب مثل ما روي في الكافي
وغيره عن الصادق عليه السلم من انه قال اذا اصبح هلال رجب فعد تسعة وخمسين
يوما وصم يوم الستين وما روي عنه ايضا انه قال انظر اليوم الذي صمت من
السنة الماضية وصم اليوم الخامس وما روي عنه ايضا من ان شهر رمضان
ثلثون يوما لا ينقص والله ابدا وما ذكره ابن طاوس في اقباله انه سمع مذاكرة

ما روي من ان شعبان لا يتم ابدا صح

انه روي عن احدهم انه قال يوم صومكم يوم نحركم وما ذكره ايضا في انه
وجده مرويا عن جده ابي جعفر الطوسي رحمه الله باسناده عن محمد بن ابرهيم
قال حدثني ابي قال دخلت على الحسن العسكر عليه السلم في اول يوم من شهر رمضان
والناس بين متيقن وشاك فلما بصر بي قال لي يا ابرهيم في اي الحزبين انت
في يومك قلت جعلت فداك يا سيدي اني في هذا قصدت قال فاني اعطيك
اصلا اذا اضبطته لم تشك بعد هذا ابدا قلت يا مولاي من علي بذلك فقال
تعرف اي يوم يدخل المحرم فان كان اوله الاحد فخذ واحدا وان كان اوله
اثنين فخذ اثنين وان كان الثلثا فخذ ثلثة وان كان الاربعا فخذ اربعة
وان كان الخميس فخذ خمسة وان كان الجمعة فخذ ستة وان كان السبت فخذ
سبعة ثم احفظ ما يكون وزد عليه عدد ائمتك هي اثنا عشر ثم اطرح مما
معك سبعة سبعة فالصوم السبت وان كان ستة فالصوم الجمعة وان كان
خمسة فالصوم الخميس وان كان اربعا فالصوم الاربعا وان كان ثلثة فالصوم الثلثا
وان كان اثنين فالصوم الاثنين وان كان واحدا فالصوم يوم الاحد وعلى هذا
فابن حسابك تصبه موافقا ان شاء الله تعالى ثم قال اقول قول الراوي فان بقي لو
بقي سبعة من زيادة احد الرواة او من الناسخين لانه قد ذكر فيه فان
كان سبعة فالصوم السبت ولانه اذا كان اول المحرم مثلا يوم الاثنين و
ضم الاثنين الى عدد الائمة عليهم السلم وهو اثنى عشر صار العدد اربعة
عشر فاذا عد سبعة سبعة ما يبقى عدد ينقص عن سبعة ثم قال اقول و
لعل هذه الرواية يختص بوقت دون وقت وعلى حال دون حال والانسان

دون انسان انتهى ولا يخفى ان هذا النادر يشعر بانه استشعر ان هذا الحساب
موافقة لعد شهر تاما وآخر ناقصا في جميع السنة مبتديا بالتمام من المحرم بل
عبارة اخرى عنه كما يظهر بادنى تامل وهو مما لا عبرة به عند عامة الفقهاء
حتى ان الشهيد الثاني رحمه الله في شرح اللمعة فسر الجدول في عبارتهم المشهورة
المذكورة فيها لا عبرة بالجدول والعدد على خصوص ذلك ولكن فيه انه
بعيد جدا لظهور عدم اطلاق الجدول عليه وعدم احتياج مثل هذا الى
الجدول نعم لو فسر العدد به لكان مناسبا ولكن الشهيد الاول رحمه الله
فسره في الدروس بخصوص عد شعبان ناقصا ابدا ورمضان تاما ابدا وفيه
ايضا ان هذا التخصيص لا يخلو عن بعد فالظاهر ان مرادهم بالجدول هو
الجدول المشهور المنسوب بين العوام الى الصادق عليه السلام او الجدول المثبت
في بعض الزيجات المبني على حساب الكبيسة على نحو الاصطلاح المشهور فيما
تقدم وجه عدم العبرة به واما يعبر عنه في زماننا بالتقويم لابتنائه على حساب
السير الوسطي للقمر بدونه غاية امكان رؤية الهلال عادة في اوائل الشهور مع
جواز الخطا في حساب من حاسبه ولكن لا يخفى انه لو اتفق حساب جمع من
المنجمين او اقترن بحساب واحد منهم قرائن موجبة للعلم بصحته و
كان مقتضى الصحة امكان رؤية الهلال او عدم امكانها عادة لا مانع
حينئذ من العمل به بناء على انه على نحو العلم وما توهم بعض في مثل هذا
من انه يلزم منه تصديق المنجم وهو منهي عنه مبني على الخلط بين الحكم
والحساب واي دليل على عدم جواز تصديق كاذب في شيء فيما لم يكذب ايضا

على

على ان المنجمين واهل الارصاد لا يلزم ان يكونوا من اهل النجوم بالمعنى المنهي عنه
قال الشهيد رحمه الله في مبحث صلوة الكسوف من البيان لو كان رصديا واخبره عدل
رصدي او جماعة فاتفق بالحصول فالاقرب انه كالعالم انتهى واما مرادهم بالعدد فيمكن
ان يكون جميع ما روى في الحساب او بني عليه لعدم اعتبار شيء منها عند اكثرهم على
سبيل الحقيقة بل يأولون الروايات المذكورة حسب ما امكن كما ان ابن الجنيد
حمل بعضها على ان المراد بصوم آخر شعبان استظهارا وذكر العلامة في المختلف انه حمل
رواية شعبان لا يتم ورمضان لا ينقص ابدا يحتمل ان يكون حجة وان يكون جزوا
من المحمول احتمالا على السوية وعلى التقدير الثاني لا حجة فيه انتهى واذا تاملت فيما
بيناه ظهر لك حال كثير مما ذهب اليه الاعلام في هذا المقام منها ما نقل ابن الجنيد بقوله
والحساب الذي يصام به يوم الخامس من اليوم الذي كان الصيام وقع في السنة الماضية
يصح ان لم يكن السنة كبيسة فانه يكون فيها اليوم السادس والكبيسة في كل ثلثين
سنة احد عشر يوما مرة في السنة الثالثة ومرة في السنة الثانية انتهى فان فيه
ما لا يخفى بعد ما قدمناه في بيان الكبيسة ومنها ما قال الشهيد الثاني رحمه الله في
ذيل تفسير العدد بعد تفسير الجدول بما مر بقوله ويطلق على عد خمسة من هلال الماضي
وجعل الخامس اول الحاضر وعلى عد شهر تاما واخر ناقصا مطلقا وعلى عد تسعة و
خمسين من هلال رجب وعلى عد كل شهر ثلثين والكل لا عبرة به نعم اعتبر بالمعنى
الثاني جماعة منهم المصنف في الدروس مع غم الشهور كلها مقيدا بعدم ستة
في الكبيسة وهو موافق للعادة وبه روايات ولا باس به اما الغم ستة شهر او شهر
خاصة فعدها ثلثين اقوى وفيما ذكرناه نظر من تعارض الاصل والظاهر فظاهر

وهو عد شعبان ناقصا ابدا
ورمضان تاما ابدا وبه
فسره في الدروس م

الاصول ترجيح الاصل انتهى فان في قوله فعدّهما ثلثين اقوى انه ليس كذلك
مطلقا فانه اذا لزم من عدهما بل من عد احدهما ثلثين زيادة ايام السنة على
ما يجب ان تكون عليه عادة تعيّن خلافه حسب ما اقتضيه حال السنة كما مرّ
وايضا في قوله وفيما زاد نظر لجزائه على تسليم كون التمام في الاشهر اصلا كان هذا
الاصل حجة الى ان يظهر او يتحقق خلافه ولا شك في ظهور الخلاف بل تحققه فيما زاد
على الاربعة والخمسة من سبيل العادة فضلا عن العشرة والاحد عشر بل ربما يعلم
خلافه في الشهر الاول منها كما عرفت فترجيح مثل هذا الاصل على المعلومات العادية
غير موافق لشئ من القواعد الاصولية كيف ولا يعقل جواز ابتناء العمل
على ما لا يصح وقوعه الا بخرق العادة وهل هذا الا مثل تاخير مكلف صلوة
الفجر عن اول وقتها في صورة استتار قرص الشمس بالغمام الى مضي ثلث ساعات
مثلا مستظهرا بان الاصل عدم طلوعها مع العلم بعدم مجاوزة زمان الطلوع
عن اول الفجر في بلده بقدر ساعتين قطعا وهل هذا الا ملاعبة بالدين و
تسليط للوهم على اليقين فظهر ان ما افتى به الشيخ رحمه الله في المبسوط عند
ذكر هذه المسئلة فقال واذا مضت السنة كلها ولم يتحقق هلال شهر واحد ففي
اصحابنا من قال انه يعد الشهور كلها ثلثين ويجوز عندي ان يعمل على هذه
الرواية التي وردت بانه يعد من السنة الماضية خمسة ايام ويصوم
اليوم الخامس لان من المعلوم انها لا تكون الشهور تامة انتهى صواب لو
كان قيده ابدا بالجواز الوجوب وقيده بغير سنة الكبيسة واما ما ذكره العلامة
في المختلف بقوله وقول الشيخ في المبسوط لا باس به فان العادة قاضية بعدم كمال

كلام الشيخ والعلامة

شهور

كلام ابن طاوس

شهور السنة ثلثين ثلثين فلا يجوز بناء المشية على ما يعلم انتفاؤه واما يدل على
مجاري العادات والعادة قاضية بتفاوت هذا العدد في شهور السنة انتهى
فغير قاصر عما ينبغي الا من جهة عدم التقييد المذكور ثم من عجيب هذا المقام
ان ابن طاوس رحمه الله مع موافقته لجمهور الفقهاء في عدم الاعتداد بالحساب
المشهور في الشهور اي عد شهر تاما واخر ناقصا مبتدئا من المحرم حتى [illegible]
ما ذكره من الضابطة التي رواه محمد بن ابرهيم المبنية عليه باختصاصها
بوقت دون وقت وعلى حال دون حال وبانسان دون انسان كما ترى اعجبه جدا
ما ابتنى على اعم منه بحمل تلبيسه بلباس غريب طويل الذيل كما مر اعجبه فنقله
في الاقبال بقوله وقد وجدنا تعليقة غريبة على ظهر كتاب عتيق وصل
الينا يوم رابع عشرين صفر سنة ستين وستمائة بعد تصنيف هذا الكتاب
ونحن ذاكروها حيث رأيناها قريبة من الصواب وهذا لفظها اذا اردت ان
تعرف الوقفة واول شهر رمضان من كل شهر في السنة فارتقب هلال محرم فاذا
رأيته فعد منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر رمضان
فاذا استتر عنك هلال محرم فارتقب هلال صفر فعد منه يومين وثالثه
الوقفة ورابعه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال صفر فارتقب هلال
شهر ربيع الاول فاذا رأيته فعد منه يوما واحدا وثانيه الوقفة وثالثه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر ربيع الاول فارتقب هلال
شهر ربيع الاخر فاذا رأيته فعد منه ستة ايام وسابعه الوقفة وثامنه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر ربيع الاخر فارتقب هلال جمادى

الاولى فاذا رأيته فعد منه خمسة ايام وسادسه الوقفة وسابعه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال جمادى الاولى فارتقب هلال جمادى ص

جمادى الاخرى فارتقب هلال رجب فعد منه يومين وثالثه الوقفة ورابعه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال جمادى رجب فارتقب هلال شعبان
اوله الوقفة وثانيه اول شهر رمضان فاذا رايته فعد منه ستة ايام وسابعه
الوقفة وثامنه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر رمضان
فارتقب هلال شوال فاذا رايته فعد منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شوال فارتقب هلال ذي القعدة
فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر رمضان
فاذا استتر عنك هلال ذي القعدة فارتقب هلال ذي الحجة وعد منه
ثمانية ايام وتاسعه الوقفة وعاشره اول شهر رمضان هذا اخر ما وجدناه
فضل الاعمى يستحق التعريف بمعناه انتهى واعجب من ذلك انه مع التباس
هذا التلبيس عليه ادعى لنفسه معرفة اوايل الشهور بل غيرها ايضا من
المعارف بطريق الكشف فقال تارة واعلم ان الله جل جلاله تفضل علينا
باسرار ربانية وانوار محمدية ومنار علوية منها تعريفنا باوايل الشهور
ان لم نشاهد هلالها وليس ذلك بطريق الاحكام النجومية ولا
الاستخارة المروية وانما ذلك بالالهام الوجداني بالقدرة الربانية
وتارة واعلم ان تعريف الله جل جلاله لعباده بشيء من مراده لا يحصر
بمجرد العقل بجمع اسبابه ولا يدرك بعين الشرع تفصيل ابوابه لان
الله جل جلاله قادر لذاته وهو قادر على ان يعرف عباده مهما شاء
ومتى شاء بحسب ارادته اوايل الشهور وان لم يكن ناظرا الى الهلال ولا حضر

كلام مع السيد

عنه احد من الشاهدين ولا يعمل على شيء مما تقدم من الروايات
ولا بقول منجم ولا باستخارة ولا بقول اهل العدد ولا بالمنام
بل هو من فضل رب العالمين الذي وهبه نور الالباب من
غير سؤال او الهمه العلم بالبديهيات من غير طلب لتلك الحال ولكن
هو مكلف بذلك وحده على التعيين حيث علم به على اليقين انتهى
فتامل وتدبر **الفائدة الخامسة** ان ما عرفت من مدة الشهر القمري
وكونها تسعة وعشرين يوما واثنتي عشرة ساعة واربع واربعين دقيقة
انما هو باعتبار وضع القمر بالنسبة الى الشمس اي حصول مثل ذلك الوضع
له فكان قدر مسير الشمس في هذا الزمان منضما الى قدر دورة من نقطة
معينة اليها واما باعتباره في نفسه فانه يتم دورة من نقطة معينة اليها
في مدة سبعة وعشرين يوما وثلث يوم فالتفاوت بين الاعتبارين
بيومين واربع ساعات واربع واربعين دقيقة فلمداره
بالاعتبار الاخير حدود [illegible] لكل ليلة في احدها الى ان يرجع الى
الاول منها فهي حقيقة اثنان وثمانون منزلا في ثلث دورات له
لمكان الكسر المذكور ولكن الناس تسامحوا فيه فاصطلحوا على
تقسيم كل دورة له اما الى سبعة وعشرين منزلا كما اصطلح عليه
اهل الهند اسقاطا للكسر واما الى ثمانية وعشرين كما اصطلح عليه
العرب اتماما له وعلموها بالكواكب القريبة منها وهي ما نظمته
بالفارسية على الترتيب ٥ اسماء منازل قمر بنزد عرب ٥ شرطين وبطين

است وشر یادبران هقعه هنعه ذراع ونثره پس طرف جبهه زبره صرفه

وعوا پس ازان پس سماك وغفر وزبانا اکلیل قلب وشوله نعایم و

بلده بدان سعدذابح سعد بلع سعد سعود باشد پس سعد اخبیه

جا پس ازان فرغ مقدم بمؤخر چو رسید آنکه برشا رسد که باشد

پایان فلاجل التفاوت المذکور بین الاعتبارین اذا فرضنا القمر

بدرا فی منزل معین فی شهر معین فبعد اتمام دورة منه الیه یکون

فیه بعینه فی الشهر التالی ناقصا عن البدریة بحسب ذلك التفاوت

وهکذا یزید النقصان المذکور بعد کل دورة حتی یبلغ بعد ست

دورات فی المنزل المذکور بعد تمام الشهر السادس الی مرتبة الهلال

وقس علیه عکسه فیبلغ بعد اتمام ست دورات اخر فیه الی البدریة

فعلی ای حالة یری فی منزل معین یری بعد ست دورات علی

الحالة المقابلة لها وبعد اثنتی عشرة دورة علی الحالة الموافقة

لها وهکذا دائما اذا تمهد هذا فاعلم ان حاصل قول جمهور المفسرین

فی مفاد قوله تعالی فی سورة یس والقمر قدرناه منازل حتی عاد کالعرجون

القدیم لا یدل علی ان القمر من اول ظهوره بالعشیات مستهلا

الی اخر رؤیته بالغدوات مستمرا یسیر جمیع المنازل وفی اخرها

یشبه بالعرجون القدیم فیما یعرضه بسبب مرور الزمان کالدقة

والانحناء قال الطبرسی رحمه الله فی جوامع الجامع والمعنی قدرنا

مسیره منازل وهی ثمانیة وعشرون منزلا ینزل کل لیلة فی واحد منها

منازل

لا یتخطاه ولا یتقاصر عنها علی تقدیر مستو حتی عاد کالعرجون القدیم

وهو عود العذق الذی تقادم عهده حتی یبس وتقوس وقیل انه

یصیر کذلك فی ستة اشهر قال الزجاج هو فعلون من الانعراج

وهو الانعطاف والقدیم یدق وینحنی ویصفر فشبه القمر به من

ثلثة اوجه انتهی وقال صاحب الکشاف بعد تفسیر الایة وقیل

اقل مدة الموصوف بالقدم الحول فلو ان رجلا قال کل مملوك لی قدیم

فهو حر وکتب ذلك فی وصیته عتق له من مضی له حول او اکثره

انتهی وفی باب نوادر کتاب العتق من الکافی روی فی اخر حدیث

ذکر فیه دخول ابن ابی سعید المکاری الواقفی علی ابی الحسن الرضا ع

انه قال له اسالك عن مسئلة فقال لا اخالك الا تبعید امنی ولست من

غنمی ولکن هاتها فقال رجل قال عند موته کل مملوك لی قدیم فهو

حر لوجه الله قال نعم ان الله عز وجل یقول فی کتابه حتی عاد کالعرجون

القدیم فما کان من ممالیکه اتی له ستة اشهر فهو قدیم حر الحدیث

فتظهر من سیاق مانقلناه من التفسیر والحدیث ان بین العام

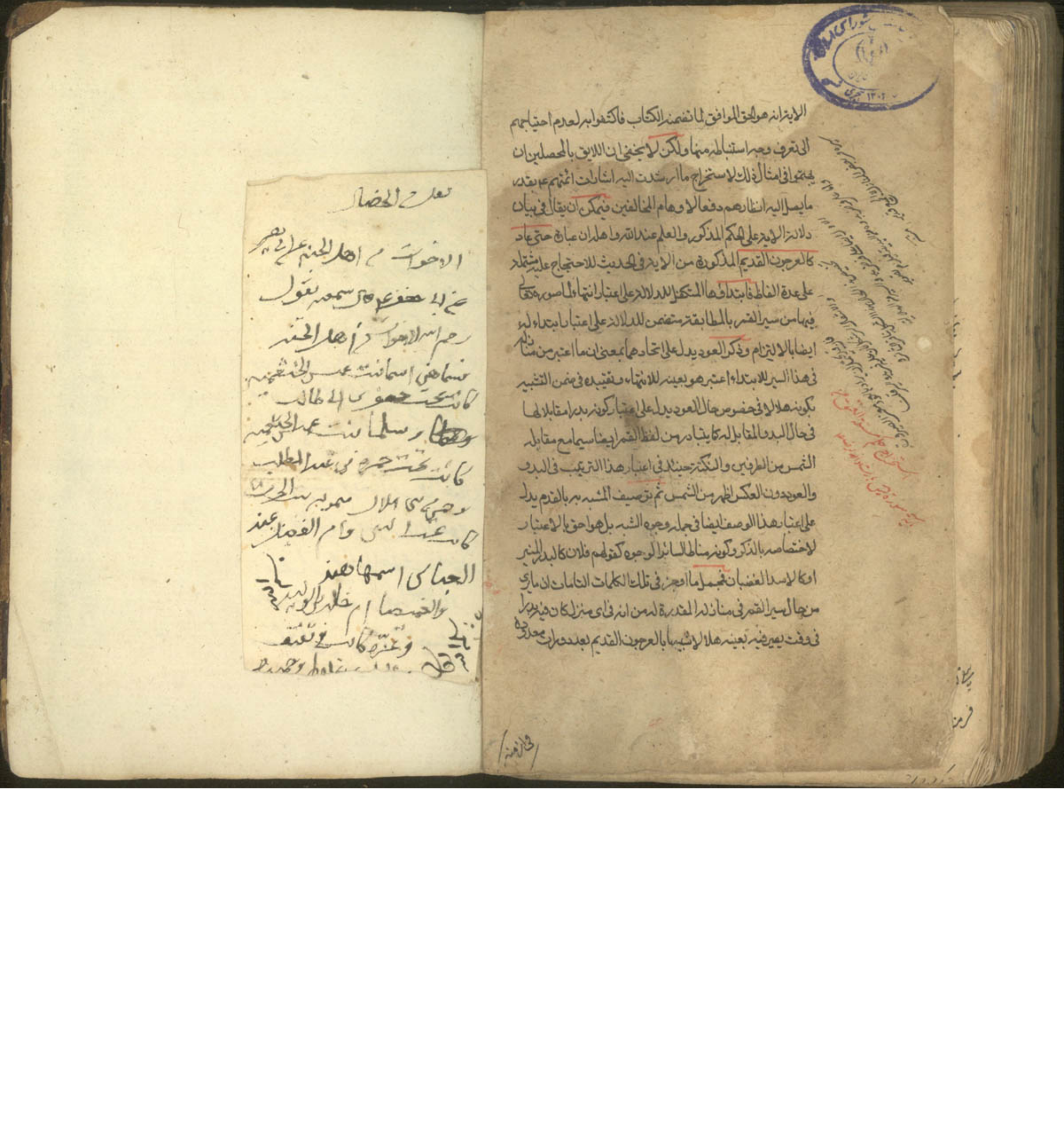
والخاص فی المسئلة المذکورة من العتق موضع وفاق هو ان کلما

مستنبط من الایة المذکورة وموضع خلاف هو ان العامة لم یجاوز

نظرهم عما فیها من توصیف العرجون بالقدیم فظنوا بمحض زعمهم ان

ثبوت هذا الوصف له بعد ان یحول الحول علیه فحکموا فی المسئلة علی

طبقه وان الخاصة عرفوا بتفریع امامهم علیه الحکم فیها بستة اشهر علی



الاية انه هو الحق الموافق لما تضمنه الكتاب فاكتفوا به لعدم احتياجهم
الى تعرف وجه استنباطه منها ولكن لا يخفى ان اللايق بالمحصلين ان
يهتموا في امثال ذلك لاستخراج ما ارشدت اليه اشارات ائمتهم ع بقدر
ما يصل اليه انظارهم دفعا لاوهام المخالفين فيمكن ان يقال في بيان
دلالة الاية على الحكم المذكور والعلم عند الله واهله ان عبارة حتى عاد
كالعرجون القديم المذكورة من الاية في الحديث للاحتجاج عليه مشتملة
على عدة الفاظ فابتداؤها المتكفل للدلالة على اعتبار انتهاء ما صوره تعالى
فيها من سير القمر بالمطابقة متضمن للدلالة على اعتبار ابتداء له
ايضا بالالتزام وذكر العود يدل على اتحادهما بمعنى ان ما اعتبر من منازله
في هذا السير للابتداء اعتبر هو بعينه للانتهاء وتقييده في ضمن التشبيه
بكونه هلالا في خصوص حال العود يدل على اعتبار كونه بدرا مقابلا لها
في حال البدو المقابل له كما يتبادر من لفظ القمر ايضا سيما مع مقابلته
الشمس من الطرفين والنكتة حينئذ في اعتبار هذا الترتيب في البدو
والعود دون العكس اظهر من الشمس ثم توصيف المشبه به بالقدم يدل
على اعتبار هذا الوصف ايضا في جملة وجوه الشبه بل هو احق بالاعتبار
لاختصاصه بالذكر وكونه مناط السائر الوجوه كقولهم فلان كالبدر المنير
او كالاسد الغضبان فمجمل ما اوجز في تلك الكلمات التامات ان ما يرى
من حال سير القمر في منازله المقدرة له من انه في اي منزل كان بدرا
في وقت يصير فيه بعينه هلالا شبيها بالعرجون القديم بعد دورات معدودة

